foucault kitaplığı

michel foucault

cinselliğin tarihi 4

tenin itirafları

fransızcadan çeviren: murat erşen

türkçe baskıya sunuş: ferda keskin

önsöz: frédéric gros



MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğmuştur. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından *École Normale Supérieure*'e kabul edilir. Felsefe ve psikoloji okur. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrılır. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalışır. 1953'te Althusser'in yerine *École Normale*'de felsefe asistanı olur ve psikoloji eğitimine devam eder. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları alır. Marksist bir bakış açısıyla yazdığı ilk kitabı *Maladie mentale et personnalité*'dir (1954, *Akıl Hastalığı ve Kişilik*). Bu kitap, 1962 yılında gözden geçirilerek yeniden basılmış ve adı *Maladie Mentale et Psychologie* [*Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, Çev. Emre Bayoğlu, Ayrıntı, 2013] olarak değiştirilmiştir. Sonra Georges Dumézil'in tavsiyesiyle İsveç Uppsala'daki Maison de France'a direktör olur. Burada *Histoire de la folie à l'âge classique* [*Deliliğin Tarihi,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992] üzerine çalışmaya başlar ve tamamlayıp Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji dersleri verdikten sonra felsefe bölümünün başına geçer. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanışır. Bir yıl sonra Georges Bataille'ın kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girer ve *Naissance de la clinique* [*Kliniğin Doğuşu,* Çev. İnci Malak Uysal, Epos, 2002] adlı kitabını yayımlar. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen ve büyük tartışmalara neden olan *Les mots et les choses* [*Kelimeler ve Şeyler,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1994] çıkar. 1969'da Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de kullandığı yöntemi açıklama denemesi olan *L'Archéologie du savoir* [*Bilginin Arkeolojisi,* Çev. Veli Urhan, Ayrıntı, 2011] yayımlanır. 1970'te Fransa'nın en prestijli kurumlarından Collège de France'ta kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçilir. Bunun ardından Groupe Information sur les Prisons (G.I.P.: Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) adlı oluşumun kurucularından biri olur. Gerek bu grup gerek adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yapar. Geleneksel parti politikalarının dışına çıkan bu etkinlik biçimi yeni bir eylem ve entelektüel anlayışını da beraberinde getirmiştir. 1973'te *Bir Aile Cinayeti*, (Çev. Alev Özgüner, Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı, 2007) kitabı yayımlanır ve Sartre, Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katılır. 1975'te *Surveiller et punir: Naissance de la prison* [*Hapishanenin Doğuşu,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2013] yayımlanır. İktidar ilişkileri, teknikleri, stratejileri ve taktiklerinin yani modern Batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin analizini yaptığı bu kitap olağanüstü bir ilgi görür. 1976'da *Histoire de la sexualité* [*Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2003] başlıklı ve altı cilt olmasını planladığı dizinin ilk kitabı *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*) çıkar. Özgürleşmenin yerine alternatif olarak kendini yaratmayı ve arzunun özgürleşmesi yerine zevki yoğunlaştırmayı öne çıkaran bakış açısını bu son kitabının ardından geliştirir. *Cinselliğin Tarihi*'nin sekiz yıl sonra yayımlanan ikinci ve üçüncü ciltlerine kadar geçen süre içinde önde gelen Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katılır. Bütün bu süreç içinde irili ufaklı birçok kitap, makale ve söyleşisi yayımlanır:

Raymond Roussel [1963; *Ölüm ve Labirent*, Çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversite Yay., 2013]; *La grande étrangère* [1963, 1964, 1971 (2013); *Büyük Yabancı*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., 2015]; *Le beau danger Entretien avec Claude Bonnefoy* [1968; *Güzel Tehlike*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., 2013]; *Ceci n'est pas une pipe* [1973; *Bu Bir Pipo Değildir,* Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2005]; *Il faut defendra la societe* [1976 (1992); *Toplumu Savunmak Gerekir,* Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2008]; *L'origine de l'hermeneutique de soi* [1980 (2013); *Hermenötiğin Kökeni,* Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı, 2017]; *Colloqui con Foucault* (*Remarks on Marx*), [1981; *Marx'tan Sonra*, Çev. Gökhan Aksay, Olvido, 2019]; *Discours et vérité & La parresia* [1983 (2001); *Söylem ve Hakikat*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 2005]; *Cours au Collège de France* [2004; *Collège de France Dersleri* (1- *Bilme İstenci Üzerine Dersler,* 2- *Güvenlik, Toprak, Nüfus,* 3- *Biyopolitikanın Doğuşu,* 4- *Öznellik ve Hakikat,* 5- *Öznenin Yorumbilgisi,* 6- *Hakikat Cesareti*), Çev. Kerem Eksen, Ferhat Taylan, Alican Tayla, Sibel Yardımcı, Ferda Keskin, Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015-2018]. *Cinselliğin Tarihi*'nin dördüncü cildi *Les aveux de la chair* ise ölümünden 34 yıl sonra 2018'de yayımlanır [*Tenin İtirafları*, Çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yayınları, 2022].

Söz konusu makale ve söyleşilerinin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde verdiği dersler 1994'te dört cilt olarak *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) [*Seçme Yazılar* (*I- Entelektüelin Siyasi İşlevi, II- Özne ve İktidar, III- Büyük Kapatılma, IV- İktidarın Gözü, V- Felsefe Sahnesi, VI- Sonsuza Giden Dil)*, Çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000-2006] yayınlanır.

Ayrıntı: 1650
Foucault Kitaplığı: 1

Cinselliğin Tarihi 4
Tenin İtirafları
Michel Foucault

Kitabın Özgün Adı
Histoire de la sexualité
Les aveux de la chair

Fransızcadan Çeviren
Murat Erşen

Türkçe Baskıya Sunuş
Ferda Keskin

Yayıma Hazırlayan
Oğuz Tecimen

Editör ve Son Okuma
Eda Çaça

Ayrıntı Yayınları'nın Foucault kitaplığının proje koordinatörlüğünü ve editörlüğünü Atlas Publishing Lab'in oluşturduğu ekip üstlenmektedir.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım *2022*

ISBN 978-605-314-596-7
Sertifika No. 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  instagram.com/ayrintiyayinlari

Cinselliğin Tarihi 4

Tenin İtirafları

Michel Foucault



İçindekiler

Sunuş

Ferda Keskin

Tenin İtirafları 2018 yılında yayımlandığında oldukça uzun süreden beri devam eden bir tartışmanın ve beklentinin de sonuna varılmış oldu. Varlığı bilinen, tam olarak bitirilmemişse de bir noktada yayımlanmak üzere Foucault tarafından yayınevine teslim edilmiş ama sonra geri alınmış olan, yazarın ölümünden sonra vasiyeti dolayısıyla mevcut haliyle yayımlanıp yayımlanamayacağı konusunda uzun süre karar verilemeyen, Foucault arşivlerine ulaşımın nispeten kolay olduğu dönemde gizlice kopyalanan ve aralarındaki ilişki zaten tartışmalı olan üç ciltlik bir diziye ne kattığı merak edilen bir kitaptı söz konusu olan.

Bilindiği ve "Giriş" yazısında Frédéric Gros'nun da vurguladığı üzere *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi yani *Bilme İstenci*[1] 1976'da, ardından beş cildin daha geleceği belirtilerek hatta bu ciltlerin başlıkları da verilerek yayımlanmıştı: 2) *La Chair et le corps* 3) *La Croisade des enfants* 4) *La Femme, la mère et l'hystérique* 5) *Les Pervers* 6) *Populations et races* (Ten ve Beden, *Çocukların Haçlı Seferi*, Kadın, Anne ve Histerik, Sapkınlar, Nüfus ve Irklar). Ancak ne Foucault hayattayken ne de sonrasında bu kitapların hiçbiri okuyucuyla buluşmadı ve 1984 yılına kadar Foucault kitap niteliğinde bir yayın yapmadı. Kuşkusuz bu durum Foucault'nun çalışmaktan vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. Zira Foucault bir yandan 1970'te Collège de France'ta vermeye başladığı derslere devam ederken bir yandan da

1. Bkz. M. Foucault, *Cinsellliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

yukarıda sözü edilen ama yayımlanmayan başlıklarla ilgili araştırmaya devam ediyor, hatta bu oluşturduğu malzemenin bir kısmını Collège de France derslerinde veya farklı yerlerde verdiği konuşma ve seminerlerde kullanıyordu. Bu derslerin içeriğine aşina olanlar ise katılımcılar; onların aldığı ses kayıtlarına ve bu kayıtların bazılarının çözümlenmesiyle ortaya çıkan metinlere ulaşabilenler veya bu az sayıdaki metnin korsan baskılarını okuyanlarla sınırlıydı.

Foucault'nun 13 ciltlik bir dizi oluşturan Collège de France dersleri 1997 yılında *Toplumu Savunmak Gerekir*[2] (1975-1976 dersleri) ile kronolojik bir sıra takip edilmeden yayımlanmaya başladı ve 2015 yılında *Théories et institutions pénales* (*Ceza Teorileri ve Kurumları*, 1971-1972 dersleri) ile sona erdi. Bu dizi ile 1994'te *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) başlığı altında, Foucault hayattayken yayımlanmış kısa metinleri biraya getiren dört ciltlik külliyattan sonra yayımlanmış en önemli kitap *Tenin İtirafları*. Elbette yayımlananlar dışında Foucault'nun yaklaşık 37 bin sayfalık bir külliyatı olduğu 2012 yılından beri biliniyor ve zaman içinde yayımlanabilir nitelikte yeni metinler ortaya çıkıyor. Başka bir deyişle, Foucault çalışanlar için son noktayı koymak en azından malzeme açısından daha uzun yıllar alacak.

Collège de France dersleri düz bir çizgi izlemiyor ve hem biçim hem de içerik olarak beraberinde sürprizler getiriyordu. Foucault *Bilme İstenci*'nde iktidar modelleri olarak hükümranlık ile biyoiktidar arasında bir ayrım yapmış ve biyoiktidarın da biri bedenin anatomo-politikası, diğeri ise nüfusun biyopolitikası olmak üzere iki ayrı veçhesi olduğunu göstermişti. Oysa *Güvenlik Toprak Nüfus*[3] (1977-1978 dersleri) başlığı altında verdiği derslerde hükümranlık, disiplin ve yönetimsellik olarak üç ayrı model tarif ediyor ve tarih içinde bunların birbiri ardına nasıl ortaya çıktığını, aralarındaki karmaşık ilişkileri ve gerektiğinde nasıl iç içe geçtiklerini anlatıyordu. Yönetim kavramının bireysel veçhesi ise bu derslerden itibaren "davranışların yönlendirilmesi" (*conduire la conduite de...*) olarak tanımlanacaktı. Foucault'nun bir sonraki yıl verdiği *Biyopolitikanın Doğuşu*[4] (1978-1979 dersleri) başlıklı dersler kitabın başlığıyla pek

---

2. Bkz. M. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
3. Bkz. Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.
4. Bkz. Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, Çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

de ilgisi olmayan bir biçimde bugün sadece "neoliberalizm" adıyla gönderme yaptığımız bir iktisat teorisi, normativite ve rasyonalitenin, hem erken dönem hem de 1970'li yıllarda yayımlanmış metinlerden yola çıkan ve adeta içinde bulunduğumuz dönemi çok önceden tarif eden bir analizini içeriyordu.

Foucault'nun 1979'a kadar verdiği derslerdeki analizleri biçim olarak o zamana kadar yayımladığı kitaplarla önemli bir benzerlik taşır. Foucault tarafından özellikle 1982'den itibaren ve retrospektif olarak Batı'da insanların özneye dönüştürülmesi, başka bir deyişle öznel deneyimlerin ve bu deneyimlerin açtığı özne konumlarının tarihsel bir analizi olarak tarif edilen bu eser bütününde aslında birbirini tamamlayan üç ayrı analiz türü olduğunu görmek mümkündür. İlk olarak Foucault'ya göre bir öznel deneyimin kurulmasını belirleyen söylemsel pratikler (bilgi alanları), söylemsel olmayan pratikler (iktidar ilişkileri) ve kendilik pratikleri (etik/öznellik) eksenlerinin her birinin spesifik bir analizi söz konusudur. Ardından, bu eksenlerin farklı biçimlerde bir araya gelerek deneyimi nasıl kurduklarını gösteren birleştirici bir analiz. Son olarak da deneyimlerin kurulması ve gördükleri işlevlerin eleştirel bir analiz. Foucault kendi analizlerini bu şekilde sınıflandırmasa da yukarıda sözünü ettiğim külliyattaki metinlerin her zaman eşit ağırlıklı olmamakla birlikte her üç eksenin analizini de kapsadığını ileri sürer. Eğer bu doğruysa, elbette söz konusu kitaplarda ikinci tür analizin varlığını da kabul etmek gerekir. Bu anlamda Foucault, uzun tarihsel dönemlere dair veya bu dönemlerde yazılmış literatürü ve arşivleri tarayarak yukarıda sözü edilen pratikleri ve onların bir araya gelerek öznel deneyimleri nasıl kurduğunu anlatmıştır. Üçüncü tür yani eleştirel analiz ise Foucault'ya getirilen eleştirilerin çoğu zaman merkezinde olmuştur. Ancak bu metinlerin kapsadığı tarihsel süreç Rönesans'tan pek de geriye gitmez ve analizi yapılan süreçte öznenin kendisinin faaliyeti üzerine henüz göze çarpan analitik bir malzeme yoktur.

Buna mukabil *Le Gouvernement des vivants* (*Canlıların Yönetimi*, 1979-1980 dersleri) başlıklı derslerden itibaren Foucault'nun gerek odak noktalarında gerekse de çalışma biçiminde çarpıcı bir değişim görülür. Bu derslerin özetinde Foucault daha önceki iki yılda verdiği derslerle yönetimsellik kavramı üzerinden bir süreklilik olduğunu vurgulasa da odak noktası artık erken dönem Hıristiyanlıkta itiraf, vicdan muhasebesi ve yönetimi, hakikat rejimleri; çalışma biçimi

ise başta Kilise Babaları olmak üzere belirli metinlerin çok yakından ve ayrıntılı bir okumasıdır. Ama burada altı çizilmesi gereken en önemli noktalardan biri, öznenin yönetim teknolojilerine faal olarak katılımının analize dahil edilmiş olmasıdır. Aslında cildi yayıma hazırlayan Michel Senellart'ın da dediği gibi bu dersler, Hıristiyan öznelliği ve itiraf pratiği analizleriyle bir anlamda *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci, üçüncü ve dördüncü ciltlerine gidecek çizginin çıkış noktalarından biridir.[5] Bir sonraki yılın dersleri olan *Öznenin Yorumbilgisi*[6] (1981-1982 dersleri) daha da geriye gidecek ve öznellik ile hakikat arasındaki ilişkiyi Platon'un *Alkibiades* diyaloğundan başlayarak kendilik kaygısı, *askesis*, *parrhêsia* ve benzeri kavramlar çevresinde antik Yunan, Hellenistik ve Roma dönemlerine odaklanarak inceleyecektir.

1984 yılında *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* başlıklarıyla yayımlanır. Collège de France derslerinin gidişatını bilmeyenler için bu iki kitap kuşkusuz şaşırtıcıdır. İkinci cilt cinselliğin ve hazların klasik çağ Yunan düşüncesi tarafından nasıl sorunsallaştırıldığını dört ayrı pratikten hareketle çözümlerken, üçüncü cilt haz ile rüya arasındaki ilişkiyi tartışır ve Artemidoros'un rüya çözümlemesinden başlayarak tartışmayı evlilik, beden, kadın ve oğlanlar eksenine taşır. Ama mesele sadece bu ciltlerin moderniteye odaklanan ilk ciltten farklı olarak klasik çağ Yunan kültürüne ve MS ilk üç yüzyıla odaklanması değildir.

Serinin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde Foucault cinselliği bir dispozitif olarak tanımlamıştır. 1970'li yılların ikinci yarısında ön plana çıkan, nüvesi *Bilginin Arkeolojisi*'nin "Giriş" bölümündeki maddi doküman tarifinde bulunan[7] bu kavram söz konusu kitapta biyoiktidarın iki veçhesini bir araya getiren "somut bir düzenleme" (*agencement concret*) olarak tanımlanmıştır. Foucault'nun bir yıl sonra katıldığı bir söyleşide verdiği bir tarife göre ise dispozitif, kabaca söylemek gerekirse, söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler ile bu pratiklerin içinde gerçekleştiği kurumların oluşturduğu ve tarihsel ihtiyaçlara cevaben ortaya çıkan karmaşık bütünlere gön-

5. Bkz. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, Ed. M. Sennelart, Seuil/Gallimard, Paris, 2012.
6. Bkz. M. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
7. Bkz. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

derme yapar.[8] Bu kavram aslında Foucault'nun farklı dönemlerde veya eşzamanlı olarak kullandığı hakikat rejimleri, sorunsallaştırma ve tarihsel *a priori* kavramlarıyla yakın bir akrabalık içindedir.

Ancak Foucault *Hazların Kullanımı*'nın "Giriş" bölümünde cinselliği artık bir dispozitif olarak değil, tarihsel olarak kurulmuş bir öznel deneyim olarak nitelendirir ve bu kurulum sürecinde yukarıda sözünü ettiğimiz üç eksenin (bilgi, iktidar, etik) nasıl bir araya geldiğini tarif eder. Bu dönüşümden itibaren Foucault ısrarla ve daha önce de değindiğimiz gibi neredeyse bütün entelektüel kariyerini özne kavramının çevresinde yeniden yorumlayacaktır. Ama burada önemli bir noktayı vurgulamak gerekiyor. Her ne kadar Foucault bu retrospektif metinlerde sık sık "öznenin kuruluşu" ifadesini kullansa da aslında yaptığı analizler akıl hastalığı, hastalık, suça eğilim ve cinsellik gibi deneyimlerin kurulma ve özne konumları açma sürecinin bir tarihidir.

Tenin İtirafları'nı da bu tarihsel arka planda ve bir deneyimin analizi olarak değerlendirmek gerekiyor. Nitekim *Cinselliğin Tarihi*'nin bu son cildi, Frédéric Gros'nun 1984 tarihli "tanıtım broşürü"nden alıntıladığı şekliyle ikinci ve üçüncü ciltlerle şöyle ilişkilendirilmiştir:

> – *Hazların Kullanımı* cinsel tutumun klasik Yunan düşüncesindeki yerini inceliyor [...]. Ayrıca tıbbi ve felsefi düşünce bu "hazların kullanımı"nı (*khrésis aphrodisiôn*) nasıl izah etmiş ve deneyimin dört ekseninde yinelenecek riyazet [*austérité*] temalarını nasıl formüle etmiştir: bedenle ilişki, eşle ilişki, oğlanlarla ilişki ve hakikatle ilişki.
> – *Kendilik Kaygısı* MS ilk iki yüzyıla ait Yunan ve Latin metinlerinde bu sorunsallaştırmayı ve kendiyle meşguliyetin hâkim olduğu bir yaşama sanatı *çerçevesinde* uğradığı bükülmeyi analiz ediyor.
> – Son olarak *Tenin İtirafları* Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında ten deneyimini ele alacak, beraberinde bu deneyimin arzunun hermenötiğinde ve arındırıcı deşifresinde oynadığı rolü irdeleyecek.[9]

Kuşkusuz, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi ile diğer ciltleri arasındaki ortak nokta cinselliğin Batı'nın yakın tarihinde kurulmuş bir deneyim olmasıdır. Bu deneyimin kurulmasındaki çıkış noktası ise beden ve bedenden haz almak üzere gerçekleştirilen edimlerdir. Bu anlamda ikinci cildin başlığının *Hazların Kullanımı* (*khrêsis*

8. Bkz. M. Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 119-122.
9. *Tenin İtirafları*, s. 8.

aphrodisiôn) olması bir geçiş noktasına işaret etmesi bakımından önemlidir. Zira Foucault ikinci ve üçüncü ciltlerde, klasik çağ Yunan, Hellenistik ve Roma dönemlerinde bedenden haz almak üzere gerçekleştirilen edimleri anlamak için merkeze alınması gereken kavramın *aphrodisia* olduğunu vurgular. Ancak önce Hıristiyanlıkla birlikte *aphrodisia*'dan ten kavramına, ardından moderniteyle birlikte cinsellik kavramına bir geçiş gerçekleşecektir. *Tenin İtirafları*'nın ilk bölümünün başlığında bu geçiş "Yeni Bir Deneyimin Oluşması" olarak adlandırılır. Yani tıpkı cinsellik gibi ten de bir deneyimdir. İlginç bir şekilde bu bölümün altındaki "Yaratım, Üreme" başlıklı kısmın ilk cümlesinde Foucault "*aphrodisia* rejimi"nden ne anladığını açıklarken bölümün son sayfasında bir deneyim olarak tenin tanımını verir. Bu tanımın Foucault'nun kendi düşünsel serüveni için çizdiği ve yukarıdaki sayfalarda ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız genel çerçeveye nasıl tekabül ettiğini görebilmek için uzunca bir alıntı yapmak gerekli görünüyor:

> "Ten" bir deneyim tarzı olarak anlaşılmalıdır, yani kötülüğün ortadan kaldırılması ile hakikatin tezahürü arasındaki belirli bir ilişkiye bağlı olarak, kendinin kendi yoluyla bilgisinin ve dönüşümünün bir tarzı olarak. Hıristiyanlıkla birlikte, cinsel eylemler konusunda hoşgörülü bir düsturdan sert, kısıtlayıcı ve baskıcı bir düstura geçilmemiştir. Bunların süreçlerini ve nasıl eklemlendiklerini başka bir biçimde tasavvur etmek gerekir. Evlilik ve üreme *çerçevesinde* bir cinsel düstur tesis edilmesi büyük ölçüde Hıristiyanlık'tan *önce*, onun dışında, onun yanında başladı. Hıristiyanlık bunu esas itibariyle kendi hesabına geçirdi. Hıristiyanlığın sonraki gelişim süreci sırasında ve bireyde bazı teknolojilerin (tövbe disiplininin, manastır *çileciliğinin*) oluşması vasıtasıyla, bu düsturun bireylerin davranışlarında yeni bir tarzda icra edildiği ve tamamen farklı biçimde somutlaştığı bir deneyim biçimi ortaya *çıktı*.
> *Öyleyse* bu oluşumun tarihini yapmak için bu oluşumu sağlayan pratikleri analiz etmek gerekir.[10]

Yukarıdaki pasajda ten *hakikatin* tezahürüyle ilişkilendirilerek ve "kendinin kendi yoluyla bilgisinin ve dönüşümünün bir tarzı" yani insanın kendisiyle kurduğu bir bilinç ilişkisi anlamında bir *öznellik* biçimi olarak tanımlanır. Bu öznellik biçiminin kurulma süreci Hıristiyanlıktan önce başlamış, ama Hıristiyanlık tarafından temellük edilmiştir. Daha sonra ise *askesis* olarak adlandırılması gereken belirli kendilik pratikleri (tövbe disiplini, manastır çile-

10. *Tenin İtirafları*, s. 56-57.

ciliği) yoluyla Hıristiyanlık öncesine ait bir "cinsel düstur" (*code sexuel*) bireylerin *davranışlarının yönlendirilmesinde*, yani yönetiminde yeni bir biçim alarak belirleyici olmuş ve bir öznel deneyime dönüşmüştür. Bu sürecin tarihi ise teorik bir yöntemle değil pratiklerin analiziyle gerçekleşecektir. Görüldüğü üzere bu tanım tam da Foucault'nun kendi eserlerini ortak bir projenin parçaları olarak retrospektif anlamda konumlandırırken çizdiği çerçeveyi yansıtmaktadır.

Yukarıda sözü edilen pratiklerin tartışılmasında ise hakikatin dile getirilmesiyle ilişkili olan *eksomologesis* ve *eksagoreusis* kavramları arasında yapılan kıyaslama ön plana çıkar. Ama burada sözü edilen yeni deneyim biçiminin kurulmasında belirleyici olan ve manastır kurumunda önemli yer tutan bir kendiyle ilişki kurma biçimi olarak *eksagoreusis*'tir, yani ötekine itiraf etme yoluyla kendini inceleme. Kitabın ikinci bölümünde Foucault yine bir kendiyle ilişki kurma biçim olarak bekaret pratiğini, *üçüncü bölümde ise arzu ve yasa kavramlarıyla* ilişkilendirdiği evlili*ği tartışır. Bütün* bu tartışmaları *mümkün* kılan ise Klemens, Tertullianus, Aziz Paulus, Cassianus ve Aziz Augustinus gibi erken dönem Hıristiyanlıkta kurucu önem taşıyan bir dizi figürün metinlerinin okunması ve yorumlanmasıdır.

Kuşkusuz kitabın kelimenin tam anlamıyla bitmiş olduğu söylenemez. Ayrıca ana metnin sonunda yer alan dört ekin metne ne eklediği de tartışılabilir. Bununla birlikte içerdiği zengin malzeme, Foucault'nun erken ölümünden önce hangi yöne doğru gittiğine dair gösterdikleri, titiz analizleri ile öznellik, hakikat ve iktidar kiplikleri arasında kurduğu ince ilişkiler açısından Foucault çalışanlar için mutlaka ayrıntılı olarak üzerinde çalışılması gereken bir kitap.

Giriş

Frédéric Gros

1976'da Michel Foucault *Bilme İstenci* başlığıyla *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildini yayımlar,[1] arka kapağı beş ciltlik bir devam dizisini haber vermektedir, bunların başlıkları sırasıyla: 2. *Ten ve Beden* 3. *Çocukların Haçlı Seferi* 4. *Kadın, Anne ve Histerik* 5. *Sapkınlar* 6. *Nüfus ve Irklar*. Bu eserlerin hiçbiri gün yüzüne çıkmayacaktır. Fakat Fransız Ulusal Kütüphanesi'ne (Elyazmaları departmanına) emanet edilen Foucault arşivleri[2] en azından iki başlığın (*Ten ve Beden*[3] ile *Çocukların Haçlı Seferi*[4]) ilk elyazısı taslaklarının önemli bir bölümünün zaten hazır olduğunu bildirmektedir.

1984'te yani Foucault'nun vefatından kısa bir süre önce, sekiz yıl evvel başlanmış bu *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri[5] yayımlanır[6] ama içerikleri baştaki projeden çok uzaktır. Bu

1. Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires", 1976 [Birinci Kitap (Bilme İstenci), *Cinselliğin Tarihi* içinde, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2003].
2. Hazırlık elyazmalarının (dersler, konferanslar, makaleler vs.) yanı sıra Foucault'nun okuma notlarını içeren yaklaşık on dört bin sayfadan bahsedilmektedir. Bunlar NAF 28730 sıra numarasıyla yüz kadar kutuya taksim edilmiştir.
3. LXXXVII ila LXXXXIX arası kutular.
4. XLIV ve LI numaralı kutular.
5. *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*. Bunlar sırasıyla 12 Nisan ve 30 Mayıs 1984'te basılmıştır. Daniel Defert "Chronologie"sinde şöyle belirtmektedir: "Pierre Nora 20 Haziran'da Salpêtrière Hastanesi'ne kaldırılan Michel Foucault'ya (25 Haziran'da bu hastanede ölecektir) *Kendilik Kaygısı*'nın bir nüshasını getirir (Michel Foucault, *Œuvres*, Frédéric Gros yönetiminde hazırlanan edisyon, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2015, c. I, s. XXXVIII).
6. Bununla birlikte "editöryel boşluk"tan bahsedilebilir: 1976 ile 1984 arasında ya-

durum hem *Hazların Kullanımı*'nın "Değişiklikler" bölümünde ("Bu araştırma dizisi öngördüğümden daha geç ve tamamen başka bir biçimde yayımlanıyor"[7]) hem de yayımlandıkları esnada ciltlere sokuluveren bir "tanıtım broşürü"nde belirtilir. Cinselliğin modern biyopolitika dispozitifini (16-17. yüzyıllar) inceleme tasarısından vazgeçilmiş (ki bu konu Collège de France'taki derslerde kısmen ele alınmıştır), bunun yerine Yunan-Roma antikçağına mensup filozofların, hekimlerin, hatiplerin vs. yeniden yorumlanmasıyla arzu öznesinin soybiliminin tarihsel perspektifinde ve varoluş sanatlarının kavramsal ufkunda cinsel hazzı sorunsallaştırmaya yönelinmiştir. Iustinus'tan Augustinus'a ilk dönem Kilise Babaları tarafından tenin sorunsallaştırılmasına hasredilen dördüncü cilt başlangıçtaki projeye göre on asır kadar kayan ve ağırlık merkezini özne etiğinin teşekkülünde bulan bu yeni *Cinselliğin Tarihi*'nin uzantısı olarak yazılmıştır. 1984 tarihli "tanıtım broşürü" şöyle biter:

> Nihayet, buradan hareketle, klasik antikçağdan Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına kadar arzu insanının soybilimi üzerine olan bu geniş çalışmanın merkezinin yeniden belirlenmesi. Ve bir bütün oluşturan üç cilt halinde taksimi:
> – *Hazların Kullanımı* cinsel tutumun klasik Yunan düşüncesindeki yerini inceliyor [...]. Ayrıca tıbbi ve felsefi düşünce bu "hazların kullanımı"nı (*khrêsis aphrodisiôn*) nasıl izah etmiş ve deneyimin dört ekseninde yinelenecek riyazet [*austérité*] temalarını nasıl formüle etmiştir: bedenle ilişki, eşle ilişki, oğlanlarla ilişki ve hakikatle ilişki.
> – *Kendilik Kaygısı* MS ilk iki yüzyıla ait Yunan ve Latin metinlerinde bu sorunsallaştırmayı ve kendiyle meşguliyetin hâkim olduğu bir yaşama sanatı çerçevesinde uğradığı bükülmeyi analiz ediyor.
> – Son olarak *Tenin İtirafları* Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında ten deneyimini ele alacak, beraberinde bu deneyimin arzunun hermenötiğinde ve arındırıcı deşifresinde oynadığı rolü irdeleyecek.

Bu son eserin doğuşu karmaşıktır. Hatırlatmak gerekir ki *Cinselliğin Tarihi*'nin "ilk usul"ünde, Hıristiyanlığın ten itirafına dair pratik

---

yımlanan çok sayıda makalenin (bunlar *Dits et écrits* içinde yeniden yayımlanır: Ed. Daniel Defert ve François Ewald, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1994, Cilt 4: tekrar basım, "Quarto", 2001, Cilt 2) yanı sıra bir "sahte-hermafrodit"in hatıraları (*Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, "Les vies parallèles", 1978 [*Herculine Barbin Namıdiğer Alexina B.*, Çev. Ebru Aykut, Sezin Boyabatlı, Sel, 2019]) ve Arlette Farge ile birlikte kaleme alınan *Le désordre des familles* (Paris, Gallimard, "Archives", 1982) anılabilir.

7. *L'usage des plaisirs*, *Œuvres* içinde, c. II, s. 739-748. ["Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı, 2007, s. 121-129].

ve doktrinleri *Ten ve Beden* başlıklı bir ciltte tarihsel bir tetkike konu olacaktı.[8] Mesele "Trento Konsili'nden sonra Katolik pastoralinin ve kefaret sakramentinin evrimi"nin incelenmesiydi.[9] Bu araştırmalara ilişkin ilk genel değerlendirme Collège de France'taki 19 Şubat 1975 tarihli ders esnasında sunulmuştu.[10] Fakat çok geçmeden Foucault Hıristiyan tarihinde ritüel hale gelmiş bir hakikat yükümlülüğünün (öznenin kendisi hakkında doğruyu söylemesi yoluyla bir söze dökme buyruğunun) kaynağını, çıkış noktasını yeniden yakalama amacıyla zaman merdiveninde en geriye götürmeye karar verir. Böylelikle 1976-1977 yıllarından itibaren Tertullianus, Cassianus vs. hakkında çok sayıda okuma notu biriktirir.[11] Daniel Defert 1977 Ağustos'uyla ilgili şunları yazar: "Foucault Vendeuvre'de. Kilise Babaları hakkında yazıyor ve kendi cinsellik tarihini birkaç yüzyıl kaydırmaya girişiyor."[12] Collège de France'ta "yönetimsellik" üzerine bir inceleme çerçevesinde (15 ve 22 Şubat 1978 tarihli dersler[13]) Hıristiyani "pastoral yönetimsellik"[14] ânını karakterize etmek için Babalara dair ilk okumalarından istifade eder: itaat pratiklerine dair dile getirilen "hakikat edimleri" (kendi hakkında doğruyu söylemek). Bu sonuçlar Standford Üniversitesi'ndeki Tanner Lectures çerçevesinde sunulan iki konferansın[15] ilkini beslemek üzere 1979 Ekim ayında yeniden ele alınıp sentezlenecektir.

1980 yılı, *Tenin İtirafları*'nın elyazmasına giden araştırmaların sürdürülmesinde tayin edici bir uğrak teşkil eder. Michel Foucault

8. M. Senellart *Bilme İstenci*'nin kısa tanıtımında Foucault'nun modern Hıristiyani kefarete hasredilen bu cilde aynı başlığı vermek niyetinde olduğunu bildirir: *Les Aveux de la chair* (*Œuvres*, c. II, s. 1504).
9. A.g.e., 627. Foucault ilk araştırmalarında 12-13. yüzyıllara kadar geri uzanarak (örneğin kefaret sakramentini düzenleyen 1215 Latran Konsili'ni anmak suretiyle) bu dönüşümlerin kapsamını ölçmek üzere zaten önemli bir tarihsel atlama yapıyordu.
10. *Les anormaux,* Ed. V. Marchetti ve A. Solomoni, Paris, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", 1999, s. 155-186.
11. Bunlar XXII numaralı kutuda bulunmaktadır.
12. "Chronologie", M. Foucault, *Œuvres,* c. II, s. XXVI.
13. *Sécurité, territoire, population*, Ed. M. Senellart, Paris, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", 2004. [*Güvenlik, Toprak, Nüfus – College de France Dersleri 1977-1978*, Çev. Ferhat Taylan, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016].
14. Foucault bununla bireyleri kendi esenlikleri/kurtuluşları doğrultusunda yönetme tekniğini kastetmektedir.
15. İki konferans "'*Omnes et singulatim*': Vers une critique de la raison politique" başlığıyla yayıma hazırlanacaktır (bu metin için bkz. Editör ve Sunuş M. Senellart, M. Foucault, *Œuvres*, c. II, s. 1329-1358 ve 1634-1636) ["*Omnes et singulatim*: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı, 2000, s. 25-56].

Collège de France'ta 1980'in Şubat ve Mart aylarında (cinselliğin tarihinde yer aldıklarını belirtmeden) MS 2. ve 4. yüzyıllar arasında vaftiz hazırlığı, tövbe ayinleri ve manastır yönetiminde Hıristiyani hakikat yükümlülüklerine ilişkin kesin ve belgelenmiş bir dizi tarihsel soruşturmayı sunar. Aynı yılın sonbaharında, ABD'de, Kaliforniya (Berkeley) Üniversitesi ve Darmouth College'da aynı temaları genel hatlarıyla sunan iki konferans verir[16] ve bilhassa New York'ta Richard Sennett'le birlikte yaptıkları bir seminer çerçevesinde –şüphesiz henüz şematik olsa da– *Tenin İtiraflari*'na dönüşecek şeyi farklı şekillerde ifade eder.[17] Nitekim bu seminerde Aleksandreialı Klemens'in evlilik doktrini, Hıristiyanlığın bekâret sanatı (bunun arada Olymposlu Methodios'a uğrayarak Aziz Cyprianus'tan Ankyralı Basileios'a dek evrimi) üzerine açımlamalarının yanı sıra *libido* kavramının –düşüşten sonra ve evlilikte– Aziz Augustinus'la birlikte kültürümüzde kazandığı temel anlama dair incelemesi bulunur.[18] Bu nedenle 1980'in sonundan itibaren Foucault'nun sadece *Tenin İtiraflari*'nın mimarisinin ve ana tezlerine dair güçlü bir sezgiye sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda kaynakların araştırılması, en azından tövbe ritüelleri ve manastır yönetiminin ilkelerinin incelenmesi hususunda önemli bir çalışma gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.

Tenin İtirafları metninin kaleme alınışında nihai taslağın 1981 ve 1982 yıllarında ortaya çıktığı söylenebilir. Foucault *Communications* dergisinin bir sayısı için[19] Mayıs 1982'de okurlarla "*Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü cildinden bir parça"[20] olarak sunduğu metni

16. Yayınlanmış halleri için bkz. *L'origine de l'herméneutique de soi*, Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris, VRIN, 2013 [*Hermenötiğin Kökeni – Kendilik Hakkında: Dartmouth Konferansları 1980*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı, 2017].

17. Bu konferansın elyazmaları XL numaralı kutuda bulunmaktadır. *Tenin İtiraflari*'nın hazırlanmasında tayin edici bir evreyi belirten bu seminerden yaptığı şahsi transkripsiyonu bana emanet ettiği için H.-P. Fruchaud'ya teşekkür ederim.

18. Bu seminerin bir bölümüyle "Sexuality and Solitude" başlığıyla tekrar karşılaşırız (bu metin *London Review of Books*'un Mayıs-Haziran 1980 tarihli sayısında yayımlanır, daha sonra da *Dits et écrits* içinde 295 numaralı metin olarak) ["Cinsellik ve Yalnızlık" (M. Foucault ile söyleşi), *Dostluğa Dair Söyleşiler*, Çev. Cemal Ener, Hil Yayınları, 1994, s. 34-61].

19. "Sexualités occidentales: Contribution à l'histoire et à la sociologie d e la sexualité", Mayıs 1982, XXXV, dosya editörleri Ph. Ariès ve A. Béjin.

20. "Le combat de la chasteté", Ed. M. Senellart, M. Foucault, *Œuvres*, c. II, s. 1365-1379 ve s. 1644-1648. Foucault bu makaleyle ikinci kısmın tam bir bölümünü "iktibas eder" (Foucault'nun metninde yaptığı küçük düzeltmeleri dikkate aldık). Yine Nisan 1983'te Michel Foucault *Tenin İtiraflari*'ndan önce antik *aphrodisia* deneyimine hasredilmiş tek bir eser (*Hazların Kullanımı* başlığıyla) getirmeyi planlamaktadır.

paylaşır. Bununla birlikte, paralel olarak, Collège de France'taki derslerinde kendi "antik dönemeç"ini her zamankinden daha yoğun biçimde gerçekleştirir. Yunan-Latin uğrağı kuşkusuz o zamana kadar tamamen ihmal edilmemiştir ama 1978'den 1980'e kadar geçen sürede bir kontrpuan veya ikincil tema rolüne indirgenmiştir; bu rol Hıristiyanlıktaki hakikat söylemi [*véridiction*]* ve yönetimsellik pratiklerinin hangi noktalarda indirgenemez olduklarını tespit etmek bakımından özellikle değerlidir (yani şehir yönetimi ile

---

Bu metnin hikâyesi için bkz. "Bibliothèque de la Pléiade" için hem *Hazların Kullanımı*'na hem de *Kendilik Kaygısı*'na yönelik sunduğumuz kısa tanıtım yazısı (M. Foucault, *Œuvres*, c. II, s. 1529-1542).

* Kavramla ilgili ayrıntılı açıklama için bkz. M. Foucault, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek: İtirafın Adalet Kurumundaki İşlevi*, Çev. Ayşe Deniz Temiz, Ketebe, 2022, s. 51-53: "İtiraf, hakikat sorunuyla tuhaf bir ilişkiye sahiptir. İtiraf, doğruyu söylemenin tuhaf bir biçimidir. İtiraf bir anlamda her zaman doğrudur (eğer yalansa, itiraf değildir). Oysa yol açacağı sonuçlar bakımından –gerek söyleyen gerekse dinleyen kişi açısından– diyelim, 'gökyüzü mavidir,' gibi bir önermeden büsbütün farklıdır. Belli bir söyleyiş üslubu, hakikat söyleminin [*véridiction*] belli bir tarzını oluşturur. Bildiğimiz gibi, birisi bir şey beyan ettiğinde, beyanın kendisi ile beyan etme edimini birbirinden ayırmak gerekir. Benzer şekilde, birisi bir hakikati beyan ettiğinde, beyan ile (ki doğru veya yanlış olabilir) doğruyu söyleme *edimi*ni, yani hakikat söylemini (Nietzsche'nin deyimiyle *Wahrsagen*) birbirinden ayırmak gerekir. Eleştirel felsefeyi, varlığın varoluşu karşısında duyulan hayretten değil de hakikatin varoluşu karşısında duyulan şaşkınlıktan yola çıkan bir felsefe olarak tanımlarsak, iki tür eleştirel felsefe olduğu kolayca görülebilir. Bir tarafta, doğru beyanların hangi koşullarda –biçimsel koşullar yahut aşkın koşullar– ortaya çıkabildiğini kendisine soran felsefe bulunur. Diğer tarafta ise hakikat söylemi biçimlerini, doğruyu söylemenin farklı biçimlerini sorgulayan felsefe. Hakikat söylemini sorgulayan eleştirel felsefenin ilgilendiği sorun, bir beyanın hangi koşullarda doğru olacağı sorunu değil, ne türden doğru ve yanlış oyunlarının, hangi biçimlerde devreye sokulduğudur. Hakikat söylemlerini ele alan bir eleştirel felsefe açısından sorun, genel olarak bir öznenin genel anlamıyla bir nesneyi nasıl bileceği değildir. Sorun, öznelerin, iştirak ettikleri hakikat söylemi biçimleri içine nasıl hapsoldukları ve bunlar aracılığıyla nasıl bilfiil bağlandıklarıdır. Bu durumda sorun, tarihsel rastlantıların, dışsal koşulların, yanılgı mekanizmalarının yahut ideolojilerin, veya yanlışı üretmesi muhtemel mantık hatalarının içsel ekonomisinin tespit edilmesi değildir. Sorun, bir hakikat söylemi tarzının, bir *Wahrsagen*'ın tarihte nasıl, hangi koşullarda ortaya çıkabildiğini tespit etmektir. Hakikatin bakış açısından tarih, yalnızca yanlışın nasıl var olduğunu veya kaybolduğunu izah edebilir. Oysa hakikat söyleminin bakış açısından tarih, bir doğruluk söyleminin nasıl ortaya çıktığını izah edebilir." Ayrıca bkz. *Öznenin Yorumbilgisi – Collège de France Dersleri 1981-1982*, Çev. Ferda Keskin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 197: "Doğru söylemek [*dire-vrai*] (doğrulamak [*véridiction*]* ile özne pratiği arasındaki ilişki nasıl tesis edilir, sabitlenir ve tanımlanır?" Kitabı yayına hazırlayan Ferhat Taylan'ın notu: "*'Doğrulama' kavramını Foucault, bir sözcenin 'doğru' ya da 'yanlış' olduğunun ilan edilebilmesi için yerine getirilmesi gereken koşulları betimlemek için kullanır. *Véridiction* hem doğru söyleme ediminin kendisine, hem de sözcenin tabi olduğu doğrulama ve yanlışlama kurallarının tarihsel oluşumuna işaret eder." (y.h.n.)

pastoral yönetimsellik; Yunan-Roma felsefi mezheplerinde yaşam idaresi ile ilk manastırlarda uygulanan yaşam idaresi; Stoacı ve Hıristiyan vicdan yoklamaları vs. arasındaki farklar bakımından). Fakat yalnızca basit bir kontrpuandan ibaret olan şey giderek daha tutarlı ve ısrarlı bir araştırmanın başlı başına nesnesi/konusu haline gelecektir. Bu eğilim 1981'den itibaren belirgindir: O sene Collège de France'ta verilen derste baştan başa antik referanslar hâkimdir (antikçağda evlilik ve oğlanlarla aşk problemi[21]), halbuki Mayıs ayında Leuven Üniversitesi'nde verilen ders dizisi antik ve Hıristiyan referanslar arasında hâlâ bir denge sağlamaya çalışmaktadır.[22] 1982'de hakikat yükümlülüklerine ve diğer çileciliklere dair hususi Hıristiyan üslup, Atlantik ötesindeki büyük konferans veya seminer döneminde ön plana çıkmaz (Haziran ayında Toronto Üniversitesi'nde "Kendi Hakkında Doğruyu Söylemek"[23], Ekim ayında Vermont Üniversitesi'ndeki "Kendilik Teknikleri"[24]); Collège de France'taki derslerinde ise sadece marjinal tarzda, basit bir kaçış noktası olarak söz konusu edilir.[25]

O halde *Bilme İstenci*'nden itibaren güzergâhın bütününü yineleyerek denebilir ki, 1977-1978 itibariyle bir modern cinsellik tarihi (16-19. yüzyıl) projesi terk edilerek, önce (1979-1982) temel "hakikat edimleri" (*eksomologesis* ve *eksagoreusis**), ilk yüzyıllarda

21. *Subjectivité et vérité*, Ed. F. Gros, Paris, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", 2014 [*Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri (1980-1981)*, Çev. Sibel Yardımcı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017].
22. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*, Ed. F. Brion ve B. Harcourt, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012 [*Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek: İtirafın Adalet Kurumundaki İşlevi*, Çev. Ayşe Deniz Temiz, Ketebe, 2022].
23. *Dire vrai sur soi-même*, Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2017.
24. Metnin yeniden baskısı *Dits et écrits* içinde, Ed. D. Defert ve F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, no 263. Yine aynı şey altı ay sonra Berkeley, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki Nisan 1983 tarihli *La culture de soi*'da da görülür (Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015) [*Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, Çev. Murat Erşen, Ayrıntı, 2020].
25. *L'herméneutique du sujet*, Ed. F. Gros, Paris, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", 2001 [*Öznenin Yorumbilgisi – Collège de France Dersleri 1981-1982*, Çev. Ferda Keskin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015].
* Bu iki itiraf biçimi konusunda bkz. *Öznellik ve Hakikat* içinde Sibel Yardımcı'nın "Önsöz"ü, a.g.e., s. XXIX-XXX: "Foucault ortaya konma biçimleri itibariyle itirafın iki farklı biçiminden söz eder: *eksomologesis* [kamusal tövbe, itiraf] ve *eksagoreusis* [sürekli tövbe ve itiraf]. Bu pratiklerin ilki, ilk Hıristiyanlık döneminde, vaftiz ve ikinci tövbe soruları etrafında şekillenmiştir. Aslında Oedipus'a da yabancı bir sözcük değildir bu. Oedipus doğduğunda, babasının emrine rağmen onu öldürmeyip bir çobana veren köle de '*eksomologeo*' der, yani 'Kabul ediyorum, itiraf ediyorum'. Fakat şimdi bu kavram, artık bir edime değil, bir hale işaret etmektedir. *Eksomologesis*, suçu

Hıristiyan Babalarda bekâret sanatları ve evlilik doktrini üzerinden tenin Hıristiyanlık açısından tarihsel olarak sorunsallaştırılması yeniden merkeze çekilir, sonra da ikinci evrede (1982-1984) Yunan-Roma yaşama sanatları ve *aphrodisia*'nın orada kapladığı yer doğrultusunda bu merkezden uzaklaşılır.

Hıristiyanlıkta ten konusu üzerine elyazması 1982 sonbaharında Gallimard'a teslim edilip daktiloya çekilmiş olmalı.[26] Pierre Nora bu vesileyle Foucault'nun kendisine *Tenin İtirafları*'nın çok yakında yayımlanmayacağını haber verdiğini hatırlatır, zira Paul Veyne'in cesaretlendirmesiyle, yakın zaman önce kaleme aldığı bu kitaptan önce Yunan-Latin *aphrodisia* deneyimine hasredilmiş bir cilt gelmesine karar vermiştir. Yakında yaptığı araştırmalar o kadar geniş hacimlidir ki Foucault bu kitabı *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* diye bildiğimiz iki cilde bölecektir. Bu iki cilt için yapılan çalışma ve bunların kaleme alınması (tam o sıralar Collège de France'ta yine yeni bir araştırma alanında çalışmaya başlar: *parrhesia* incelemesi[27]) *Tenin İtarafları*'nın düzeltme okumalarını yapmasını geciktirecek ve belki de baştan başa elden geçirme tasarısından onu vazgeçirecektir. 1984 yılında Mart'tan Mayıs'a kadar ikinci ve

sözel olarak tasvir etmeye yönelik itiraf pratiğinden çok farklıdır; tövbekâr, karmaşık kamusal bir ritüel sonucunda (yalvarma, bağırma, ağlama, dizlerinin üzerine çökme), günahlarını değil fakat günahkâr olduğunu, bundan pişmanlık duyduğunu ve yeniden cemaate dahil olmak istediğini gösterir. Demek ki bu, temelde bir konuşma pratiği değildir. Buna mukabil manastır cemaatleri içinde filizlenen *eksagoreusis* insanın devamlı olarak kendisi ve düşüncesinin hareketi üzerine konuşmasını gerektirir. Burada dramatik herhangi bir öğe bulunmaz. Antikçağın vicdan yönlendirme tekniklerinden miras kalan bu pratik, diğer felsefi temaların aksine, daha geç bir dönemde, ancak manastır hayatı geliştikten sonra Hıristiyanlığa girmiştir ve günaha çağrının devamlı olduğu şüphesi burada da belirleyici sorundur. Manastır hayatı şu soru etrafında düzenlenmiştir: Günah işlemeye devam ederken mükemmel bir yaşam nasıl inşa edilir? 'Esasen,' der Foucault, 'tekemmül etmek yolunda birbirine bağlanması gereken iki zorunluluk vardır: her konuda boyun eğmek ve hiçbir şey saklamamak'. Buyruklar karşısında her tür direnişten arınmış, ruhu yoldan çıkarabilecek çağrılar karşısında ise katıksız bir direnişle donanmış olmak. İşte bu iki ilke, Hıristiyanlığa özgü irşat tekniğinin kalbini oluşturur." (ç.n.)

26. Pierre Nora'nın muhafaza ettiği ve Gallimard Yayınevi'nin orijinal daktilo yazmasını içeren dosyanın üzerine şu etiket yapıştırılmıştır: "Ekim 1982".

27. *Le Gouvernement de soi et des autres*, Ed. F. Gros, Paris, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", 2008; *Le Courage de la vérité*, Ed. F. Gros, Paris, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", 2009 [*Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi 2 – College de France Dersleri (1983-1984)*, Çev. Adem Beyaz, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018]. Ayrıca bkz. Berkeley'de (Kaliforniya Üniversitesi) 1983 sonbaharında *parrhesia* üzerine verilen biri dizi ders: *Discours et vérité* (Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2016 [*Söylem ve Hakikat*, Çev. Kerem Eksen ve Murat Erşen, Ayrıntı, 2021]).

üçüncü ciltlerin editöryel çalışması tamamlanırken, Foucault bitap düşmüş ve ağır hasta halde *Tenin İtirafları*'nın daktilo yazmalarını düzeltmeye geri döner. Yaşadığı bir rahatsızlığın ardından 3 Haziran'da hastaneye kaldırılır ve 25 Haziran 1984'te Salpêtrière Hastanesi'nde hayata gözlerini yumar.

Dolayısıyla biz de bu edisyonu hazırlarken Michel Foucault'nun elyazması taslaklarını ve daktiloya çekilmiş metni temel alıp düzenledik.[28] Gallimard Yayınevi'nin elyazmasından temize çekip düzeltmeler için Foucault'ya gönderdiği bu daktilo metni hayli hatalıdır.[29] Genelde onun metinlerini daktiloya çeken ve yazısını iyi tanıyan sekreter müsait olmadığı için bunları ona emanet etmek mümkün olmamıştır. Bu nedenle metni hazırlarken öncelikle asıl elyazmasına döndük[30] ama Foucault'nun zaman bulup daktilo yazmaları üzerinde yaptığı düzeltmeleri de hesaba kattık, en azından metnin ilk iki bölümünde.[31] Metnin okunmasını akıcılaştırmak için noktalama işaretlerini değiştirdik, referans sistemini tutarlı hale getirdik ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri (*Hazların Kullanımı*, *Kendilik Kaygısı*) için oluşturulan yayın kodlarını takip ettik. Alıntıları teyit ettik (ve gerektiğinde düzelttik). Basılı metindeki köşeli ayraçlar bizim yaptığımız müdahaleleri göstermektedir.[32*] Bu müdahaleler pek çok türdedir: elyazmasında içerik verilmeden

28. LXXXIV numaralı kutuda bulunmaktadır. Bundan başka, bu kutuda ana elyazmasında yapılan geliştirmeleri yeniden ele alan, on bir sayfa ihtiva eden bir zarf bulunmaktadır. Okunduklarında anlaşılmaktadır ki bunlar daha geniş bir bütünden koparılmış bir parça teşkil eder adeta (bkz. ilk cümle: "Ama bunun dışarıda bırakılması…; ve son cümle: "Her halükârda, yalnız günahkâr…").

29. L'institut Mémoires de l'édition contemporaine'de (Imec, Caen) muhafaza edilen daktiloya çekilmiş yazma Foucault'nun düzeltmelerini içermemektedir.

30. LXXXV ve LXXXXVI numaralı kutularda bulunmaktadır.

31. Metnin üçüncü bölümünde de nadiren düzeltmeler bulunmaktadır ama hepsi Foucault'nun elinden çıkma değildir. Kendi elyazması illa hep gözünün önünde olmadığından Foucault daktilo yazmasında düzeltme yaptığında düzeltme yazım hatası kaynaklıysa çoğunlukla ilk versiyonu temel aldık.

32. Alıntıların içinde görülen köşeli parantezler hariç. Bunlar bizzat Foucault'nun alıntının anlamını belirginleştirmek ya da daha alışıldık formatta üç noktayla […] pasajların bilerek kesildiğini belirtmek için yaptığı müdahaleleri göstermektedir.

* Türkçe edisyona not: Kaynak metni gösteren Fransızca ifadeleri, Yunanca ve Latince ifadelerin Türkçelerini, bazı cümleleri veya kavramları netleştirmeye yönelik ekleri biz de köşeli parantez içinde verdik. Metinde kalabalık yaratmamak adına bunları Gros'nun az sayıdaki köşeli parantezlerinden ayırmaya yönelik çoğu zaman özel bir notlandırma yapmadık. Dipnotlarda kendi düştüğümüz notları "y.h.n." ve "ç.n." ile belirterek ayırdık. Bunların dışında taksim işaretiyle verilen kelimeler ve ifadeler çokanlamlılığı veya nüansı belirtmek üzere eklendi. (y.h.n.)

sadece dipnot numarası varsa notları yazmak,[33] alıntılar referans olmadan verildiğinde notları ve dipnot numaralarını eklemek, boşlukları tamamlamak, imlâsı bozuk, yanlış ya da hatalı cümleri tashih etmek, özel isimlerde yapılan hataları düzeltmek, doğrudan Yunanca, Latince ya da Almanca alıntılanan pasajların tercümesini eklemek,[34*] bölüm başlığı yoksa eklemek.[35] Bu yayın çalışmasında, ilk yüzyıllarda yaşayan ilk Kilise Babaları'na ilişkin onun kendi okuma notlarını içeren arşiv kutularından yararlandık.[36] Michel Senellart'ın[37] çalışmasının kalitesi kadar Philippe Chevallier'nin tezinin[38] üstün niteliğinin de bize büyük yardımı dokundu. Daniel Defert ve Henri-Paul Fruchaud'ya metnin provasını sabırla ve verimli katkılar sunarak okudukları için teşekkür ederim. Nihai "Kaynakça" *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'nın yayına hazırlama ilkelerine göre meydana getirildi. Kaynakçada, "Anılan Metinler Dizini" biçimi altında, sadece metnin gövdesinde sözü edilen eserlere yeniden yer verildi. Yine de Michel Foucault'nun Kilise Babaları'nı okurken aldığı notların arşiv kutularının da gösterdiği üzere,[39] şunun da altını çizmek gerek ki, "anılan eserler" okunan

33. Bununla birlikte dipnot numaraları notların içeriğini belirleyebilmek için fazla genel önermelere karşılık geldiğinde sadece şu şekilde işaret ettik: [Boş not].
34. Bununla birlikte Foucault'nun metni cümlenin anlaşılması için yeterince açıklama verdiğinde tercümeleri eklemedik.
* Metnin anlaşılmasına katkıda bulunacağı durumlarda Yunanca ve Latince ifadelerin Türkçelerini ekledik. Bunların metni anlamayı kolaylaştırmaya yönelik açıklamalar veya çeviriler olduğu, kesin karşılıklar olmadığı akılda tutulmalı. Foucault pek çok pasajda filolojik bir hassasiyetle bu ifadeleri çevirmeden bırakıyor ve/veya o bağlamdaki anlamını ayrıntılı olarak açıklıyor. (y.h.n.)
35. Başlıklar için kanaatkâr ve betimleyici olmayı tercih ettik, belki "Cinsiyetin Libidinalleştirilmesi" bölümü hariç ama Foucault'nun kendisi metnin gövdesinde "cinsel eylemin libidinalleştirilmesi"nden bahsetmektedir. Altbölümler için elyazmasındaki mevcut bölümlemeyi muhafaza ettik. "Zahmetli Vaftiz" ve "Sanatların Sanatı" başlıkları Foucault'ya ait. Bunlar bir plan tasarısında bulunmaktadır (kutu XC, zarf 1'deki ikinci sayfa).
36. Bunlar temelde XXI, XXII ve XXIV numaralı kutularda yeniden gruplanmıştır. Hıristiyan Babalar'ın bütünü için her seferinde önemli bir eleştirel külliyatın hesaba katıldığı ama sistematik olarak asıl metinlere dönüldüğü tespit edilmektedir (bunlar çoğu kez ya Éditions du Cerf tarafından yayımlanan "Sources Chrétiennes" koleksiyonunda ya da doğrudan J.-P. Migne'in hazırladığı Yunanca ya da Latince *Patrologie*'de yer almaktadır).
37. Bkz. yayıma hazırladığı dikkat çekici edisyonlar: *Le Gouvernement des vivants*, *La Volonté de savoir*, "'*Omnes et singulatim*': Vers une critique de la pensée politique", "Le combat de la chasteté".
38. P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.
39. Bkz. yukarıda not 38.

ve çalışılan referansların (özellikle modern yazarlar söz konusu olduğunda) ancak çok küçük bir bölümünü temsil ediyor.[40] Hak sahiplerinin talebi üzerine, metinde yorum, Foucault'nun eserlerine dahili atıf ya da geniş bilgi mahiyetinde editör notları bulunmuyor.* Çalışmamız metnin hazırlanmasıyla sınırlı.

Metnin sonuna farklı bir statüye sahip dört ek bölüm koyduk. İlk üçü ayrı zarflarda bulunan ve Foucault'nun elyazmasında fiziksel olarak *Tenin İtirafları*'nın ilk bölümünün sonuna yerleştirilmiş sayfalara tekabül ediyor.[41] Ek 1 genel amaçlara ilişkin basit ve kısa bir hatırlatma ("İspatlanacak şeyler"), ayrıca bir giriş projesine ya da daha ziyade kişisel kullanıma yönelik bir gözden geçirmeye tekabül edebilir.[42] Ek 2 "*eksomologesis*" ve "*eksagoreusis*" arasındaki ilişkilere dair eleştirel bir tetkik. Bu inceleme metnin ilk kısmındaki son geliştirmelerle tam bir devamlılık gösteriyor ama Foucault bu sayfaları yazdı da nihayetinde onları metne dahil etmekten caydı mı,

---

40. Her Baba ve her belli pratik (vaftiz, tövbe vs.) üzerine bu kutularda çok önemli kaynakça listeleri bulunmaktadır.

* Bu yüzden biz de yoruma dayalı ek bilgiler vermedik ve Foucault'nun eserlerine atıf yapmadık. Sadece metnin akışında önemli olan bazı kavramlar, metnin Türkçesinde açıklama gerektiren kısımlar için ve çeviri tercihlerimizi izah etmeye yönelik notlar düştük (y.h.n.)

41. Bunlar LXXXV numaralı kutuda bulunmaktadır. Aslında LXXXV ve LXXXVI numaralı kutular Gallimard Yayınevi'nin daktilo yazmasını oluştururken temel aldığı elyazmasını içerse de onun düzenini takip etmez: LXXXV numaralı kutuda ilk kısmın II, III ve IV. bölümlerinin yanı sıra üçüncü kısmın tamamı bulunmaktadır. LXXXVI numaralı kutuda birinci kısmın I. bölümünün yanı sıra ikinci kısmın tamamı bulunmaktadır. Bu kutuda, yine ilk zarfta bir giriş ile bir giriş planı bulunmaktadır ama bunlar açıkça *Ten ve Beden* projesine tekabül etmektedir. Foucault'nun *Tenin İtirafları*'nın devamı olması amacıyla *Ten ve Beden* için çalışılmış malzemeyi bir ara yeniden ele almayı tasarlamış olması imkânsız değildir. Nitekim *Tenin İtirafları*'ı metninde şu cümleyi okuyoruz: Aziz Augustinus'un anlayışını sonraki bölüme saklıyorum. Bunun ilk sebebi söz konusu anlayışın hem iffet çileciliğine hem de evlilik ahlakına yer açan en kapsamlı ve sıkı teorik çerçeveyi oluşturmasıdır. İkinci sebebi ise, Batı Hıristiyanlığının cinsel etiği için daimi bir referans işlevi gördüğünden, bir sonraki bölüme ait incelemenin başlangıç noktasını teşkil edecek olmasıdır. (bkz. aşağıda s. 227)

42. *Tenin İtirafları*'nın açılışı hayli hoyrat görünüyor olabilir ("*Aphrodisia* rejimi evlilik, üreme, hazzın saf dışı bırakılması, eşler arasındaki saygılı ve yoğun duygudaşlık bağı uyarınca tanımlanır, bunu böyle formüle edenler Hıristiyan olmayan filozoflar ve mürşitlerdir...") ama Foucault'nun bunun önüne bir giriş yazmayı düşündüğünü kesin olarak bilmiyoruz. Gerçekte *Kendilik Kaygısı* da bir o kadar kaba başlar: "İşe oldukça özel bir metnin incelemesiyle başlayacağım... (M. Foucault, *Œuvres*, C. II, s. 971 [*Cinselliğin Tarihi*, a.g.e., s. 309]). Bu sebeple *Hazların Kullanımı*'nın uzun "Giriş"i "bir bütün oluşturan üç cilt"in tamamı için geçerliymiş gibi görünür (1984 tarihli "Tanıtım Broşürü").

yoksa bunları elyazmalarını temize çektirdikten sonra mı kaleme aldı, bilmek imkânsız. Ek 3 Kabil'in özellikle suçunu itiraf etmeyi reddetmesine bağlanan lanetlenmesi konusunda, I. kısmın III. bölümünde ("İkinci Tövbe") daha özlü bir tarzda yer alan bir anekdotun derinleştirilmesi. Ek 4 elyazması ve daktilo yazmasında yapılan son geliştirmelere tekabül ediyor. Bunu ek olarak koymayı tercih ettik, çünkü aslında daha yukarıda geliştirilen tematikleri haber veriyor. Bu yer değiştirme gerçekleştiğinde kitabın sonunda bulunan paragrafların gerçekten kati bir son havası taşıdığı görülüyor.

Michel Foucault'nun varisleri neşredilmemiş bu ana eserin yayımlanması için vaktin geldiğini ve koşulların oluştuğunu düşündü. Önceki üç cilt gibi bu da Pierre Nora yönetimindeki "Bibliothèque des Histoires" dizisinde yayımlanıyor. 1984'ün "Tanıtım Broşürü"nde şu ibare vardı:

CİLT 1: *Bilme İstenci*, 224 sayfa.
CİLT 2: *Hazların Kullanımı*, 296 sayfa.
CİLT 3: *Kendilik Kaygısı*, 288 sayfa.
CİLT 4: *Tenin İtirafları* (yayımlanacak)

Bu iş de böylece tamamlanmış oldu.

Birinci Bölüm

[Yeni Bir Deneyimin Oluşması]

1. Yaratım, Üreme

[2. Zahmetli Vaftiz]

[3. İkinci Tövbe]

[4. Sanatların Sanatı]

1
Yaratım, Üreme

Aphrodisia rejimi evlilik, üreme, hazzın saf dışı bırakılması, eşler arasında saygılı ve yoğun duygudaşlık bağı uyarınca tanımlanır, bunu böyle formüle edenler Hıristiyan olmayan filozoflar ve mürşitlerdir; bulundukları "pagan" toplum bu rejimin herkes için kabul edilebilir bir davranış kuralı olarak görülmesine imkân vermiştir ama bu demek değildir ki herkes tarafından takip edilmiştir, tam tersine.

Aynı rejime, esasa ilişkin değişiklikler olmadan, ikinci yüzyılda yaşamış Babalar'ın doktrininde de rastlıyoruz. Bu Babalar, çoğu tarihçinin gözünde, söz konusu ilkeleri ilk Hıristiyan çevrelerde de, havarilerin metinlerinde de (Aziz Pavlus'un güçlü bir şekilde Hellenleştirici mektupları müstesna) bulmuş olamazlar. Bu ilkeler bir şekilde pagan çevrelerden Hıristiyan düşünce ve pratiğine göç etmiştir, ki paganların halihazırda hürmet edip değer verdiği davranış biçimlerini göstermek suretiyle onların düşmanlıklarını yumuşatmak icap etmiştir. Şu da bir vakıadır ki Iustinus veya Athenagoras gibi apolojistler, imparatorlara hitap ederken, Hıristiyanların evlilik, üreme ve *aphrodisia* konularında filozoflarınkiyle aynı ilkeleri uyguladığını ileri sürmüştür. Bu aynılığın altını iyice çizmek için, sözcükleri ve formülasyonları itibariyle kaynakları kolayca belli olan vecize kabilinden kaideleri pek değiştirmeden kullanırlar. Iustinus şöyle der: "Bize gelince, evlenmemizin sebebi çocuk yetiştirmektir; evlilikten vazgeçersek de kendimizi tutarak

yaşarız."[1] Athenagoras, Marcus Aurelius'a hitaben konuşurken, daha çok Stoacı referanslar kullanır: arzuya hâkim olmak[2] ("Üreme bize göre arzunun ölçüsüdür"[3]); her türlü ikinci evliliğin reddi ("Başka bir kadınla evlenmek için karısını boşayan kişi zinakârdır", "Her yeniden evlilik saygınlaştırılmış bir zinadır"[4]); hazza karşı güvensizlik ("Ruhun hazları da dahil bu dünyaya ait şeyleri hor görüyoruz"[5]). Athenagoras bu temaları Hıristiyanlığın paganizme mukabil ayırt edici özelliklerini belirtmek için kullanmaz. Söz konusu olan daha ziyade Hıristiyanların kendilerine yakıştırılan gayri ahlakilik suçlamalarından nasıl sıyrıldığını, ayrıca sürdükleri hayatın pagan bilgeliğinde kabul görmüş bir ahlaki idealin bizatihi gerçekleşmiş hali olduğunu göstermektir.[6] En önemlisi de, Athenagoras şunu vurgular: Hıristiyanların ebedi yaşama duydukları inanç ve Tanrı'yla birleşme arzuları bu kaideleri fiilen izlemeleri için derin ve sağlam bir motivasyon teşkil eder, üstelik bu sayede saf niyetlerini korurlar ve mahkûm ettikleri eylemleri zihinlerinden bile kovarlar.[7]

İkinci yüzyılın sonunda, Aleksandreialı Klemens'in eserleri Hıristiyan düşüncesinde kabul gören haliyle *aphrodisia* rejimi konusunda bambaşka kapsamda bir tanıklık sunar. Klemens evlilik, cinsel ilişkiler, üreme ve kendini tutma sorunlarından birçok metninde bahseder. Bunların başlıcaları: *Paidagogos* [Eğitimci] içinde, II. kitabın X. bölümü, ayrıca (ama daha üstünkörü biçimde) aynı kitabın VI. ve VII. bölümleri ve III. kitabın [VIII. bölümü]; ikinci *Stromata*'nın [Derlemeler] XXXII. bölümü ve üçüncü *Stromata*'nın tamamı. Ben burada her şeyden önce bu metinlerin ilkini analiz

---

1. Iustinus, *Première apologie*, 29, 1.
2. [Daktilo metni: arzunun varlık sebebi olarak doğum.]
3. "*Hêmin metron epithumias hê paidopoiia.*"
4. "*Ho gar deuteros [gamos] euprepês esti moikheia.*"
5. "[...] *mekhri kai tôn tês psukhês hêdeôn.*" Tüm bu metinler *Supplicatio pro Christianis*'in 33. bölümünde bulunmaktadır. K. von Preysing "Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras" (*Theologische Quartalschrift*, 1929, s. 85-110) başlıklı makalesinde Athenagoras'ın formülleriyle Marcus Aurelius'un teorik konumları ya da tutumları arasındaki benzerlik üzerinde durur.
6. K. von Preysing makalesini şu şekilde sonuca bağlar: "*Wir hoffen dargetan zu haben, dass die zwei Anschauungen des Athenagoras in Bezug auf die Ehe nicht aus der christlichen Umwelt, jedenfalls nicht aus ihr in erster Linie stammen. Stoïsche Beeinflüssung in Bezug auf beide Ansichten dürfte wohl anzunehmen sein*" ["Athenagoras'ın evlilik hakkında geliştirdiği iki anlayışın, en azından ilk başta Hıristiyan dünyasından kaynaklanmadığını gösterdiğimizi umuyoruz. Her iki görüş için muhtemelen Stoa etkisini varsaymak gerekir."], a.g.e., s. 110.
7. Ayrıca bkz. Iustinus, *Première apologie*, XV, bir kadına göz diken ya da zina işleme niyeti olanların mahkûm edilmesine dair.

edeceğim, gerektiğinde bunu diğer metinlerle aydınlatacağım. Sebebiyse, Üçüncü *Stromata*'nın büyük metni esas itibariyle muhtelif gnostik temalara karşı bir polemiğe hasredilmiştir. Metin iki cephede gelişir: Klemens bir yandan maddenin saf dışı bırakılmasının, kötülükle özdeşleştirilmesinin ve seçilmişler için selametin kesinliğinin bu dünyanın yasalarına itaat etmeyi önemsiz kıldığını düşünen kişileri çürütmek ister, bunlar ihlallerini zorunlu ve ritüel hale getirmemelidir; öte yandan Valentinus veya Basileides'te az çok sağlam temellere sahip olduğunu iddia ederek, evliliği ve cinsel ilişkiyi gerek bütün müminlere gerek hiç olmazsa sahiden azizlere yaraşır bir hayat sürme niyetinde olanlara yasaklamak isteyen Enkratitlere* özgü sayısız eğilimden uzaklaşmaya çalışır. Bu metinler, evlilik ve itidal meselesi üzerinden, Klemens'in teolojisini, madde, kötülük ve günah hakkındaki görüşlerini anlamak için kuşkusuz temel önemdedir. *Paidagogos*'un yönelimi ise çok farklıdır. Bu metin dine dönüp vaftiz olmuş Hıristiyanlara hitap eder; bazen söylendiği gibi, Kilise yolundaki paganlara seslenmez. Hıristiyanlara kesin, somut ve gündelik bir yaşam kuralı sunar.[8] Dolayısıyla Hellenistik filozofların verebileceği davranış tavsiyeleriyle karşılaştırılabilecek hedefleri olan bir metin söz konusudur, bu durumda aralarında kıyas yapmak makul olabilir.

Kuşkusuz, bu yaşam reçeteleri Hıristiyanın yükümlülüklerinin hepsini içermez ve onu yolun sonuna kadar götürmez. Tıpkı *Paidagogos*'tan önce *Protreptikos*'un işlevinin ruhu doğru yola teşvik etmek olması gibi, *Paidagogos*'tan sonra da mürşit hâlâ müridi en yüce hakikatlere inisiye etmekle görevlidir. Demek ki *Paidagogos*'ta karşımızda bir talim ve irşat kitabı bulunmaktadır; daha sonra bir başka öğretiyle tamamına erecek Tanrı'ya yükseliş için bir kılavuz. Fakat bu Hıristiyan yaşam sanatının aracı niteliği onun görelileştirilmesine izin vermez; her şeyi söylemekten uzak olsa da söyledikleri hiçbir zaman eskimez. Başka bir mürşidin öğreteceği daha mükemmel yaşam başka hakikatlerin örtüsünü açacaktır; başka ahlaki yasalara uymayacaktır. Daha kesin bir ifadeyle, *Paidagogos*'un evlilik, cinsel ilişkiler ve haz konusunda tevzi ettiği kurallar ortalama bir yaşama uygun ara bir aşama teşkil etmez, ki bu aşamayı

* Enkratitler erken Hıristiyanlık döneminde, ikinci yüzyılın sonlarından üçüncü yüzyılın sonlarına dek varlığını sürdüren aşırı perhizci, çileci bir gruptur. Et ve şarap tüketimine son derece karşı oldukları gibi cinsel riyazeti savunurlar. (ç.n.)

8. *Paidagogos* şu *tekhnê peri bion*'a [yaşam tekniği] tekabül eder; öyle ki bu tekniğin insan sürüsüne göz kulak olması itibariyle bilgelik olduğu söylenir.

gerçek gnostiğin yaşamına has daha sert ve daha arı bir aşama takip edecektir. Nitekim basit bir "tilmiz"in fark edemeyeceklerini gören gnostiğin gündelik yaşamı ilgilendiren bu konularda başka kurallar uygulaması gerekmez.

Stromata'da sahiden de bunu görebiliriz; Klemens bu metinde, evlilik konusunda, "gerçek gnostik" için *Paidagogos*'ta bulunanlar dışında hiçbir reçete önermez. Evliliği mahkûm etmeyi, bazılarının yaptığı gibi evliliğe bir *porneia*, fuhuş olarak bakmayı, hatta evliliği sahih bir dini yaşam için çetin bir engel olarak görmeyi reddetse de, evliliği bir yükümlülük haline getirmez. İki yolu açık bırakarak, evlilik ve iffetliliğin her birinin kendi görev ve yükümlülükleri olduğunu kabul eder.[9] Tefekkürü veya tartışması sırasında, kâh eş ve çocuk sahibi olmanın sorumluluğuna göğüs gerenlerin büyük erdemini vurgular, kâh cinsel ilişkinin olmadığı bir yaşamın değerinden dem vurur.[10] Bu nedenle *Paidagogos*'ta karısı olan bir adamın yaşamı üzerine okunabilecekler yalnızca geçici bir koşulu tanımlamaz: Tanrı'yı bilme/marifet [*gnose*] yolunda hangi merhalede olursa olsun evli olan herkes için genel olarak geçerli ortak kurallardır bunlar. Üstelik *Paidagogos*'un kendi öğretisinin mahiyeti hakkında yaptığı açıklama da aynı yöndedir. "Eğitimci" [*Pédagogue*] mükemmelikten uzak, geçici bir öğretmen değildir: "Tanrı-Baba'sına benzer [...], o günahsız, kabahatsizdir, ruhu tutkulardan arınmıştır, insan suretinde lekesiz Tanrı'dır, Baba'nın iradesinin hizmetkârıdır, *Logos*-Tanrı'dır, Baba'nın içinde olan, Baba'nın sağında oturandır, aynı zamanda görünüşüyle Tanrı'dır da."[11] O halde Eğitimci, Mesih'in ta kendisidir ve onun öğrettikleri ya da daha kesin bir ifadeyle onda öğretici olan ve onun tarafından öğretilen, *Logos*'tur. O, Kelam olarak, Tanrı'nın yasasını öğretir; onun vazettiği buyruklar evrensel ve canlı akıldır. *Paidagogos*'un ikinci ve üçüncü bölümleri bu Hıristiyanca davranma sanatına hasredilmiştir, fakat ilk kısmın XIII. bölümünün son satırlarında Klemens ilerideki bu derslere yüklediği anlamı verir: "Neticede vecibemiz bu hayatta Tanrı ve Mesih'le birleşmiş bir iradeye sahip olmaktır, bu da ebedi yaşam için doğru bir eylemdir. Eğitimci'mizden öğrenmekte olduğumuz Hıristiyan yaşamı *Logos*'a uygun bir ameller bütünüdür, *Logos*'un öğrettiklerini kusursuz biçimde hayata

9. "*Idias leitourgias kai diakonias*", Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates*, III, xıı.
10. [Boş not.]
11. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, I, II, 4, 1.

geçirmektir, işte buna iman adını verdik. Bu bütün, Rabbimizin hükümlerinden müteşekkildir; bunlar ilahi düsturlar olup bize ruhani buyruklar olarak tebliğ edilmiştir, hem kendimizin hem de yakınlarımızın hayrınadır." Bu zorunlu şeyler arasında, dünyevi olanlar (bunlar *Paidagogos*'un sonraki kitaplarında bulunur) ile Kutsal Kitap'ta sırları çözülebilecek semavi olanları birbirinden ayırır Klemens. Herkese verilen derslerden sonra ezoterik bir öğreti mi söz konusudur? Belki de.[12] Yine de gündelik hayata dair bu yasalarda bizzat *Logos*'un bir öğretisini görmek gerekir; bu öğretiye riayet eden davranışta, *ebedi yaşama* götüren *doğru ameli* tanımak gerekir ve *Logos*'a uygun bu doğru amellerde, *Tanrı* ve Mesih'le *birleşmiş bir irade* görmek gerekir.

Klemens'in kendi yaşam kurallarını sunarken kullandığı bu kelimeler çok önemli ve manidardır. Bu kelimeleri açıkça işaret ettikleri ikili dilsel değişkeyle ilişkilendirmek gerekir: Stoacı söz dağarcığı içerisinde bu yaşam kuralları "uygun davranışlar"ı (*kathêkonta*) tanımlar ama ayrıca bunları gerçekleştiren insanın evrensel akla iştirak ettiği "rasyonel olarak temellendirilmiş eylemleri" (*katorthômata*) tanımlar; öte yandan Hıristiyani içerikleri açısından, cemaate kabul edilmeyi sağlayan negatif/yasaklayıcı kuralların yanı sıra ebedi yaşama götüren ve imanı oluşturan yaşam biçimini de tanımlarlar.[13] Kısacası Klemens'in *Paidagogos*'un öğretisinde önerdiği bir buyruklar bütünüdür [*corpus*], ki bu bütünde "uygun" davranışların düzeyi kurtuluşa götüren erdemli yaşam yolunun yalnızca görünen veçhesinden ibarettir. Uygun amellere yön veren *Logos*'un her yerde bulunuşu doğru aklı açığa vurur ve ruhları Tanrı'yla birleştirerek onları kurtarır, bu üç düzeyin beraberliğini temin eder.[14] *Paidagogos*'un hemen bu pasajdan sonra başlayan "pratik" kitapları ufak tefek uyarılarla doludur, bunların basbayağı adabımuaşeret niteliğinde olmaları şaşırtıcı olabilir. Fakat bunları

---

12. H.-I. Marrou'nun sunduğu hipotezdir bu. "Sources chrétiennes" edisyonunda (Paris, 1960) *Paidagogos*'un bu pasajındaki not (I, xııı, 102, 4-103, 2), s. 294-295.
13. "*Logos*'un öğrettiklerini kusursuz biçimde hayata geçirmek, işte buna iman adını verdik." *Le Pédagogue*, I, xııı, 102, 4.
14. *Kathêkonta*, *katorthômata* ve eylemlerin kurtarıcı değerinin bu şekilde uyum içinde olması şu ifadelerde açıkça görülür: "*to mentoi tês theosebeias katorthôma di'ergôn to kathêkon ektelei*" (a.g.e., I, XIII, 102, 3 [Dinin ilham ettiği erdemli eylem demek ki ameller yoluyla ödevi gerçekleştirir"]) ya da yine: "*kathêkon de akolouthon en biô theô kai Khristô boulêma hen, katorthoumenon aidiô zôê*" (["Netice itibariyle ödev, Tanrı ve Mesih'le birleşmiş bir iradeye sahip olmaktır, bu da ebedi yaşam için doğru bir eylemdir."], a.g.e., I, XIII, 102, 4).

genel niyet çerçevesinde konumlandırmak gerek, nitekim *kathêkonta*'nın ayrıntıları (Klemens'in tavsiyeleri bu kısımlarda çoğu zaman konudan saparak dallanıp budaklanır) *Logos*'tan hareketle deşifre edilmelidir, zira *Logos* hem doğru eylem ilkesi hem kurtuluş yolu, hem gerçek dünyanın aklı hem Tanrı'nın ebediyete çağıran sözüdür.

Bu yüzden *Paidagogos* II, X bölümünün okunması bazı ön açıklamalar gerektirir.

1. Bu metinde genelde pagan ahlakçılardan, özellikle de Stoacılardan açık veya örtük alıntılar saptarız. Kuşkusuz Musonius Rufus adı hiç anılmasa da en çok kullanılanlardan biridir. Şu da bir gerçektir ki Klemens asli hususlar hakkında en az dört beş kere Romalı Stoacının cümlelerini neredeyse kelimesi kelimesine kopya eder. Meşru birleşmenin üremeyi arzulaması gerektiği ilkesi,[15] evlilikte bile sadece haz arayışının akla aykırı olduğu ilkesi,[16] kocanın karısını her türlü uygunsuz ilişki biçiminden koruması gerektiği ilkesi,[17] bir eylemin utanç vermesinin onun bir hata olduğunun farkında olmamızdan kaynaklandığı ilkesi[18] üzerine alıntılardır bunlar. Fakat buradan yola çıkarak, Klemens'in bir felsefe ekolünden aldığı bir öğretiyi, ona Hıristiyani bir anlam vermekle pek uğraşmadan öylece bu bölüme katıverdiği sonucuna varmamak gerekir. Öncelikle pagan filozoflara verilen referansların sayısının, Klemens'in başka birçok metninde olduğu gibi, burada da çok fazla olduğunu kaydetmek icap eder. Antipatros, Hierokles ve yine şüphesiz Sextus'un özdeyişlerinden yapılan alıntılar göze çarpar hemen. Ayrıca doğabilimciler ve hekimlerin yanı sıra adı anılmayan Aristoteles de sık sık kullanılır. Son olarak Klemens'te istisna olmayan bir şeyi tespit edebiliriz: Platon ismi verilerek alıntılanan nadir örneklerden biridir ve yaygın biçimde kullanılan tek kişidir.[19] Yine şunu da belirtmek gerekir ki Klemens'in sözünü ettiği buyruklarla ilgili büyük temalardan hepsine illa Kutsal Kitap'tan alıntılar eşlik eder: Musa, Levililer, Hezekiel, İşaya, Sirak. Bu bölümde, geç dönem Sto-

---

15. A.g.e., II, x, 90, 3 ve Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, [10-11], s. 71 (Ed. Hense).
16. A.g.e., II, x, 92, 2 ve Musonius Rufus, a.g.e., XII, [3-14], s. 64.
17. A.g.e., II, x, 97, 2 ve Musonius Rufus, a.g.e., XII, [15-16], s. 63.
18. A.g.e., II, x, 100, 1 ve Musonius Rufus, a.g.e., XII, [1-2], s. 65.
19. Demokritos ve Herakleitos'un ismi birer kere geçer; genel olarak "Stoacılar" adına Khrysippos'la karşılaşırız. Üstü örtük birçok alıntıyı bir kenara bıraksak bile Platon daha çok anılır.

acılıktan yapılan yoğun ve pek izah edilmemiş alıntılardan ziyade, zamanın ahlakçıları tarafından fiilen salık verilen ilkeleri üçlü bir referansta bütünleştirme girişimi görülmelidir: Doğabilimcilere ve hekimlere verilen referans doğanın bu ilkeleri nasıl temellendirdiğini ve onlardaki rasyonaliteyi açığa vurduğunu gösterir, ki bu da dünyaya nizam veren ilke olarak *Logos*'un mevcudiyetine şahitlik eder; filozoflara, bilhassa da en âlâ filozof Platon'a verilen referans insan aklının bu ilkeleri nasıl tanıyıp gerekçelendirebildiğini gösterir, ki bu da *Logos*'un her insanın ruhunda ikamet ettiğine delalet eder; son olarak Kutsal Kitap'a verilen referans Tanrı'nın insanlara bu buyrukları (*entolai*) açıkça verdiğini gösterir, ki bu da onlara uyanların, kâh Musa'nın yasası biçiminde kâh Mesih'in sözleri biçiminde, Tanrı'nın iradesiyle birleşeceğine tanıklık eder.[20]

O halde ikinci kitabın söz konusu X. bölümünde formüle edilen büyük hükümlerin her biri "üçlü belirlenim"e sahip bir ilkeye tabidir: Doğa yoluyla, felsefi akıl yoluyla, Tanrı kelamı yoluyla belirlenmiştir bu ilkeler. Kuşkusuz, öğretinin muhtevası, düstur haline getirilmesi izin verdiği, yasakladığı veya tavsiye ettiği şeyler bakımından, birkaç ayrıntı hariç felsefe okullarında ve özellikle Stoacılarda önceki yüzyıllarda öğretilenlerle kesinlikle uyumludur. Gelgelelim Klemens'in bütün gayreti bu herkesçe bilinen yaygın aforizmaları karmaşık bir alıntılar, referanslar veya örnekler ağına eklemeye yöneliktir ki bu sayede bu aforizmalar doğada, insan aklında ya da Tanrı kelamında ifade bulan *Logos*'un buyrukları olarak görülür.

2. Demek ki *Paidagogos*'un ikinci ve üçüncü kitapları bir tür yaşama talimatnamesidir. Bölümlerin görünüşteki dağınıklığının altında (içkiden sonra mobilyaların şatafatı ele alınır; ortak yaşam kuralları ile uykudan istifade arasında parfümlerden ve taçlardan bahsedilir, sonra ayakkabılardan (kadınlar için basit beyaz sandaletler olması gerekir), ardından da elmaslardan (karşılarında büyülenmemek gerekir) vs.) burada bir "rejim" tablosu görmek mümkündür. Dönemin tıp-ahlak literatüründe bu tablolar farklı modellere göre düzenlenir. Kâh günün seyrini neredeyse saat saat takip eden bir *ajanda* biçimine bürünür, ki sözgelimi Diokles'in

20. İki öğreti arasındaki ayrım hakkında: Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, I, vıı, 60, 2. Bunların devamlılığı hakkında: a.g.e., I, x, 95, 1 ve özellikle I, xı, 96, 3 ("*Logos*, Musa aracılığıyla Eğitimci oldu.") ve 97, 1.

rejimi insanı uyanır uyanmaz yapacağı ilk hareketlerden uyuyacağı ana kadar yönlendirir, daha sonra mevsimlere göre yapılması gereken değişikliklere işaret eder ve sonunda cinsel ilişki üzerine görüşlerini paylaşır.[21] Kâh kimileri için kanonik bir çizelge teşkil eden Hippokrates'in dökümüne atıf yapar: alıştırmalar, sonra sırasıyla besinler, içecek, uyku ve nihayet cinsel ilişki.[22]

Quatember'a göre[23] Klemens kendi gündelik hayat idaresinde gün içindeki faaliyetlerin döngüsünü izler ama akşam yemeğinden, dolayısıyla beslenmeye, içkiye, sohbetlere, masa adabına ilişkin tavsiyelerden başlar, ardından gece, uyku ve cinsel ilişkiyle ilgili talimatlara geçer. Kıyafet ve arzıendamla alakalı görüşler sabah bakımıyla ilişkilendirilir. III. kitabın büyük kısmı gündelik yaşama, ev işlerine, banyoya, beden eğitimine vs. hasredilmiştir.

Evlilik yaşamını işleyen X. bölüm içinse, birçok yorumcunun kaydettiği metnin görünüşteki düzensizliğine rağmen Quatember basit ve mantıksal bir plan önerir. Klemens önce evliliğin amacını tespit eder (üreme), sonra da doğaya aykırı ilişkileri kınar; ardından evlilikiçi yaşama geçerek sırasıyla gebeliği, kısır ilişkileri ve çocuk düşürmeyi ele aldıktan sonra evlilik ilişkilerinde korunması gereken itidal ve adabımuaşeret ilkelerini ortaya koyar. Birçok dolambaçlı yoldan ve kesişme noktasından geçmek suretiyle, bu bölümde yaklaşık olarak böyle bir temalar silsilesi buluruz. Fakat bu ilk şemayı kesinlikle dışlamayan başka bir silsile saptamak da mümkündür.

Klemens'in sırasıyla öne çıkardığı açık veya örtük alıntıların türü burada yol gösterici hat işlevi görebilir. Aslında metin boyunca, üçlü belirleme uyarınca, Kutsal Kitap'ın otoritesini, filozofların tanıklığını ve hekimlerle doğabilimcilerin söylediklerini kesiştirmeye özen göstermiyor değildir. Ama dikkat çekici bir şekilde, metin boyunca vurgu yer değiştirir ve referansların rengi değişir. Öncelikle Musa'nın yasasını izah etmek için tarım ve doğa tarihinden alınan derslerin bahsi açılır (ekim kuralı, sırtlanın "dönüşümleri", tavşanın kötü ahlakı).[24] Daha sonra özellikle tıbbi ve felsefi külliyattan alıntılar yapılır; insan bedeni, bedenin doğal hareketleri, arzulara

21. Diokles, "Du régime", *Oribase* içinde, *Collection médicale: Livres incertains*, Ed. Daremberg, c. III, s. 144.
22. Bu liste şurada bulunmaktadır: Hippokrates, *Épidémies*, VI, vı, 2. Ayrıca başka türde tablolar da vardır.
23. F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach dem Pädagogus*, Viyana, 1946.
24. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 83, 3, 88'de, 3.

hâkim olma ve bedeni yoran ve ruhu bulandıran aşırılıklardan kaçınma ihtiyacından söz edilir.[25] Nihayet bölümün son sayfalarında metinde hiç eksik olmayan ve diğer referansları dengeleyen Kutsal Kitap'tan alıntılar baskın hale gelir (ama Platon'a açıkça, Musonius'a ise zımnen bir iki kez tekrar dönüldüğü de görülür).

Bu karmaşık metinde (doğaya aykırı ilişkilerden başlayıp evlilik hakkında ihtiyatlı tavsiyelere doğru ilerleyen) üst üste konmuş "tematik" bir terkip ile bu "rejim" reçetelerine başka bir boyut kazandıran "referansa dayalı" bir terkip olduğunu söyleyebiliriz. Referansların bu şekilde yer değiştirmesi *Logos*'un konuştuğu farklı seslerin sırayla duyulmasına imkân tanır. Doğa figürlerinin, insani bileşime hükmetmesi gereken aklın, insanları kurtarmak için onlarla doğrudan konuşan Tanrı'nın sesleridir bunlar (şüphesiz ilk ikisi de Tanrı'nın *Logos*'udur ama başka bir surette). Bu ardışıklık böylece aynı emirleri ve (metinde birçok kez tekrarlanan) aynı yasakları üç farklı düzeyde temellendirmeyi mümkün kılar: Yaratıcı'nın tesis ettiği, bazı "doğaya aykırı" hayvanların tersine tanıklık ettiği dünya düzeni düzeyi; bizzat bedenin bilgeliği ve kendi üzerindeki hâkimiyetini sürdürmek isteyen bir aklın ilkeleri tarafından öğretilen insan ölçüsünün düzeyi;[26] bu yaşamın ötesinde, bozulmaz varoluşa kavuşmaya izin veren bir saflık düzeyi. Belki de burada, Klemens'in antropolojisinde önem arz eden hayvan, psişik ve pnömatik* arasındaki üç parçalılığı örtülü de olsa kabul etmeliyiz. Altta yatan şema bu olmasa da bölüm açıkça yukarı doğru bir hareketi takip eder ve doğada ibretlik olarak bulunan örneklerden, Hıristiyanlara Tanrı'ya "benzer" bir yaşam sürme hedefi tayin eden çağrılara doğru ilerler. Cinsel ilişki ekonomisi de işte bu yol boyunca belirlenir.

·

3. Pagan filozofların davranışa dair inceleme veya yergilerinin ortaya koyduğu ilk soru evliliğin tavsiye edilebilirliğiyle ilgiliydi. *Ei gamêteon* [Evlenmeli mi?]. *Paidagogos*'un X. bölümü bu meseleyi sözaçmazlık [*prétérition*] retoriğiyle işler: Daha ilk satırlardan itibaren evli insanlar adına konuşacağını belli eder; ardından hamilelikte cinsel ilişki ve bunun aşırılığından kaynaklanabilecek hastalıkları

25. A.g.e., II, x, 89, 1, 97'de, 3.
26. *Logos*'un, dünyanın nizamına, bedenlerin ve ruhun düzenine hükmettiği temasına dair bkz. a.g.e., I, ıı, 6, 5-6.
* Terim "nefes" anlamına gelen Yunanca *pneuma*'dan türemiştir. Hava içeren her şeyin niteliğini belirtir. Ancak mecazi anlamda Kutsal Ruh felsefesinin klasik adıdır. (ç.n.)

konu alan bir tefsirden sonra, bu konunun *De continentia* (Nefse Hâkim Olmaya Dair) risalesinde ele alındığını söyleyerek yine meseleyi es geçer. Müstakil bir eser mi söz konusudur? Yoksa *Stromata*'da yer alan metinler mi kastedilmektedir? *Stromata*'daki iki bölümün bu incelemeyi oluşturduğu ya da en azından içeriğini yinelediği varsayılabilir: III. kitabın tamamında birkaç gnostik eğilimde ortak olduğunu gördüğümüz Enkratitlerin öğretileri veya düalist ahlakın bazı "ibahi" [*licencieuses*] biçimleri etrafında uzun bir tartışma yürütülür ve büyük ihtimalle, üçüncü kitaba giriş yapan ikinci *Stromata*'nın XIII. ve son bölümleri pratik felsefenin tartışmalarındaki geleneksel soruya (evlenmeli mi?[27]) bir cevap olarak sunulur. İşte *Paidagogos* tam da bu sorunun analizine atıfta bulunur.

Stromata'nın ikinci kitabının son pasajında verilen cevabın o dönemin felsefi ahlakına nazaran bir özgünlüğü yoktur. Kendini ayrı bir yere koymaya çalışıyorsa da, bu ayrım filozofların genel ilkelerinden ziyade gerçek tutumlarıyla ilgilidir, ki söz konusu teori bu tutumun gevşekliğini düzeltmez. Klemens *Stromata* ve *Paidagogos*'ta evliliğin amacının çocuk doğurmak olduğunu ilan eder.[28] Evliliğin değeri ile üreme amacı arasındaki bu denklikten hareketle Klemens eşler arasındaki ilişkileri yönetmesi gereken başlıca etik kuralları tanımlayabilir: Bunlar arasındaki bağ hazza veya şehvete dayanmamalı, *Logos*'un düzenine ait olmalıdır.[29] Koca karısına bir metres gibi davranmamalı,[30] tohumlarını sağa sola saçmamalı,[31]

27. "*Zêtoumen de ei gamêteon*", Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates*, II, xxiii, 137, 3.
28. "[...] *sunodos andros kai gunaikos hê prôtê kata nomon epi gnêsiôn teknôn spora*", a.g.e., II, XXIII, 137, 1.
[Daktilo metninde Foucault şu pasajın üstünü çizmiştir: "Ve tamamen Stoacı bir yaklaşım uyarınca, ereğe dayalı bu tanımdan hareketle Klemens sırayla şunları düşünür: Genel itibariyle, bir insan evlenmeli midir sorusu ve bu yükümlülüğü değiştirebilecek, her zaman geçerli tek bir yanıt verilmesine mani olabilecek koşullar; bu konuda çeşitli filozofların görüşleri; bir evliliği iyi yapan şey: yani insana zürriyet vererek varlığını mükemmelleştirip tamamlaması; vatan için yurttaşlar temin etmesi; hastalık durumunda kadına ilgi gösterilmesi ve bakımının sağlanması; yaşlılara yardım eli uzatılması. Çocuk sahibi olmamanın ya yasalar tarafından cezalandırılması ya da ahlaken kınanması da buna olumsuz bir kanıt olarak eklenir. Klemens'in muhakemesinde izlediği yol evliliğin pozitif değerini çocuk sahibi olmanın ne kadar mükemmel veya yararlı olabileceğinden çıkarmaktır. Bu da ifadenin güçlü anlamında çocuğun evliliğin *asıl* amacı olduğunu gösterir, onun varlık sebebi ve gerekçesidir; ama ayrıca (metinde üstü örtük kalır bu) üremenin bir amaç olarak izlenmeye değer bir iyi teşkil etmesi ancak evlilik dahilinde vuku bulması kaydıyla mümkündür."]
29. A.g.e., II, xxiii, 143, 1.
30. A.g.e.
31. A.g.e., II, xxiii, 143, 2.

kendini dizginlemenin ilkelerini muhafaza etmelidir – bu kurallara hayvanlar da riayet eder.[32] Bu bağ koparılmamalı, olur da koparsa eş hayatta olduğu müddetçe yeniden evlenmekten uzak durulmalıdır.[33] Son olarak zina haramdır ve cezalandırılmalıdır.[34]

Bu hususların çoğu, bilhassa eşler arasındaki ilişkilerle ilgili olanlar *Paidagogos*'ta bulunur ama çok daha kapsamlı biçimde ele alınırlar. İki metin arasındaki süreklilik ve türdeşlik açık olmakla birlikte şöyle bir fark vardır: *Stromata* evliliğin kendisinden ve üremeye bağlı değerinden bahsederken *Paidagogos* üremeden cinsel ilişkiler arasındaki ayrımın ilkesi olarak söz eder. İlk durumda evliliğin amacı olarak üreme mevzu bahistir. Diğerinde ise daha ziyade aynı üreme cinsel ilişkilerin ve fiillerin ekonomisi dahilinde söz konusu edilecektir. Bu bölümün önemi ve antikçağın bütün ahlak külliyatına olmasa dahi en azından Hıristiyan külliyatına getirdiği yenilik iki tip soruyu, iki geleneksel tartışmayı iç içe geçirmiş olmasıdır: Biri hazların doğru ekonomisine ilişkindir (*aphrodisia* teması), diğeriyse evlilik, değeri ve bu müessese içinde nasıl davranılacağına dairdir, zira evlilik üremede bulur gerekçesini ve buradan hareketle hangi bakımdan iyi olduğu tanımlanabilir (bu tez ikinci *Stromata*'da geliştirilir ve *Paidagogos*'ta ona geri dönülür). Kuşkusuz, eşlerin ne tür cinsel davranışlar göstermesi gerektiğini tanımlamaya yönelik ilk girişim değildir bu, fakat belli ki bilgelik veya bireysel sağlık açısından değil de evliliğe içkin kurallar açısından geliştirilen ilk cinsel eylemler rejimidir. Bir seks rejimi ve bir evlilik ahlakı vardı, pek tabii bunlar örtüşüyordu. Ama burada, Klemens'in bu metninde iki bakış açısı birleşir. Eşler arasında olup bitenler ve antikçağ ahlakçılarının dolaylı olarak değilse bile en azından özetle ve belirli bir mesafeden ele aldıkları (onlar sadece edep ve ihtiyat kurallarını sıralamakla yetinmişlerdir) şeyler bir ilgi, müdahale ve analiz nesnesi haline gelmektedir.

Paidagogos'un ikinci kitabının X. bölümü, "Üremeyle İlgili Ayırt Edilmesi Gerekenler" gibi biraz esrarengiz bir başlık altında, aslında nispeten belirli bir soruyu ele alır. Bu soru metnin ilk satırından itibaren formüle edilir ve son satırda tekrar ortaya çıkar: Evli kişiler arasında cinsel münasebet için doğru an, uygun fırsat,

32. A.g.e., II, xxiii, 144, 1.
33. A.g.e., II, xxiii, 145, 1-3.
34. A.g.e., II, xxiii, 146, 1-4.

elverişli zaman (*kairos*) sorusu.[35] Günlerin ve gecelerin düzenlenmesine yönelik bir kural olması bakımından, bu *kairos* terimi "uygun zaman" gibi dar bir anlama sahiptir. Ama tek anlamı bu değildir kesinlikle. Felsefi, özellikle Stoacı söz dağarcığında *kairos* aslında izin verilen bir eylemi, etkin bir şekilde pozitif/kurucu bir değere sahip bir eyleme dönüştürebilen bir dizi koşula atıfta bulunur. *Kairos* yansız bir eylemi kötü bir eyleme dönüştürebilecek risklerden ve tehlikelerden kaçınan bir ihtiyat fırsatını belirtmez. Somut bir eylemin iyi olması için yerine getirilmesi gereken kriterleri tanımlar. Hukuk tüm pozitif/kurucu eylemler arasında izin verileni yasaklanandan ayırırken, *kairos* gerçek bir eylemin pozitif/kurucu değerini belirler.

Öyleyse *Paidagogos*'un bu bölümünde ele alınacak soru evli insanlar arasındaki cinsel ilişkilere olumlu değer veren koşulların tespit edilmesidir. Böyle bir davranış kitabında *bu* meseleye bu kadar dikkat gösterilmesi önemlidir. Bunun sebebi her şeyden evvel, önceki çağların pagan yazarlarında saptanabilecek bir süreç uyarınca, burada cinsel ilişkiler meselesinin, *aphrodisia* meselesinin artık evlilik sorununa güçlü biçimde bağlı olduğunun görülmesidir. Hatta bağımsızlığını o kadar yitirmiştir ki, Klemens'in bu metninde *aphrodisia* sözcüğü geçmez. Üreme, daha doğrusu üremeye yönelik birleşme genel temayı oluşturur, bütün bölüm de bu tema altına yerleştirilecektir. Ayrıca evlilikiçi cinsel ilişkilerin başlı başına hem ayrıntılı bir şekilde, hem de özgül ve önemli bir davranış unsuru olarak ele alındığı kuşkusuz ilk metin söz konusudur burada. Bir kez daha, filozoflar Klemens'in dile getireceği ilkelerin çoğunu zaten ifade etmiştir, öte yandan bu ilkeleri eşler arasındaki ilişkilere dair genel bir etik çerçevesine yerleştirerek, evlilikte birlikte yaşamanın nasıl düzenleneceği bağlamında ele almışlardır. Plutarkhos'un *Coniugalia praecepta*'sı çiftin oluşturduğu bu iki kişilik ortaklığın genel itibarıyla düzgün işleyişi için tavsiyelerde bulunur; cinsel ilişkilere dair görüşler bu yaşam için yalnızca bir unsurdan ibarettir ve evliliğin bu yaşamın felsefi olarak geçerli olmasını engellememesi gerekir. *Paidagogos* çift hakkında çok az şey söylese de evliliğin tarafları arasındaki cinsel ilişkileri önemli ve nispeten özerk bir nesne olarak ele alır. Bu bakımdan, Batı toplumlarının tarihinde hatırı sayılır bir öneme sahip olacak bir türün, daha doğrusu bir

35. "*Sunousias de ton kairon*", Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 83, 1; "[...] *Hopênika ho kairos dekhetai ton sporon*", a.g.e., II, x, 102, 1.

pratiğin ilk örneğini sunduğu söylenebilir: eşler arasındaki cinsel ilişkilerin incelenmesi ve analizi.

Son olarak, evlilik ilişkilerinde *kairos* sorunu Aleksandreialı Klemens'in aslında Hellenistik felsefelerden (ve şüphesiz bütün bir toplumsal hareketten) aldığı bir düsturu doğaya, *Logos*'a ve kurtuluşa dair dinsel bir anlayışla nasıl bütünleştirdiğini görmemizi sağlar. İleride göreceğimiz üzere, onun çözümü Aziz Augustinus tarafından önerilenden çok farklıdır, fakat Batı Kilisesi'nin kurumları ve doktrini Augustinus'un çözümünü izleyecektir. Klemens'in *kairos* düşüncesini, hâkim ahlaktan alınıp biraz daha talepkâr veya çetin hale getirilen unsurların belli bir maharetle başka bir gövdeye aşılanmasından ibaret görmek yanlış olur. Cinsel ilişkinin *kairos*'u *Logos*'la olan bağlantısıyla tanımlanır. Unutmayalım ki Klemens için *Logos* Kurtarıcı olarak adlandırılır, çünkü bu *Logos* insanlar için "onlara düzgün bir ahlak duygusu veren ve onları kurtuluşa götüren çareleri" icat etmiş, bunu da "doğru fırsat"ı[36] [uygun zamanı] yakalayarak yapmıştır.

*

Klemens cinsel ilişkilerin amacının üreme olduğu önermesinden yola çıkar. Bu onun döneminde gayet yaygın bir tezdir. Bir kere bu tez hekimlerde bulunur.[37] Ayrıca filozoflarda da bulunur; gerek üç terim arasındaki bir bağlantı biçiminde –evlilikdışı hiçbir cinsel ilişki ve zürriyet gayesi taşımayan hiçbir evlilik olmamalı[38]– gerek amacı üreme olmayan bütün cinsel ilişkilerin doğrudan kınanması biçiminde.[39]

Öyleyse Aleksandreialı Klemens'in bu açıdan özel bir tarafı yoktur. Keza genel itibariyle ereksellik ilişkilerinde, "amaç" veya "hedef" (*skopos*) ile "gaye/erek" (*telos*) arasında yaptığı ayrım açısından da bir hususiyeti yoktur. Buna karşılık, öyle görünüyor ki, bu farkı (Stoacıların "zihniyeti" ve analizlerinin mantığı içinde) cinsel ilişkiler alanına uygulamak daha önce pek görülmüş bir şey değildir. Aslında bu ayrımın Klemens'in metninde kullanılması ilk bakışta verimli olabilecek herhangi bir anlamdan yoksunmuş gibi görünen bir sonuca götürür. "Hedef" *paidopoiia* olacaktır, yani tam

36. "[...] *Epitêrôn men tên eukairian*", a.g.e., I, xıı, 100, 1.
37. [Boş not].
38. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII (s. 64): *Aphrodisia* ancak evlilikte ve amacı çocukların doğumu olduğunda aklanır.
39. Ocellus Lucanus: Haz için değil çocuk sahibi olmak için cinsel ilişkiye gireriz (*De Universi natura*, IV, 2).

anlamıyla "çocuk üretmek". Buna mukabil "gaye" *euteknia* olacaktır, bu terim "güzel çocuklar" veya "kalabalık aile" diye tercüme edilir. Aslında sözcüğe daha geniş bir anlam vermek gerekir, zira kişinin soyunun devamında, yaşamında ve bahtında bolluk ve doyum bulmasını ifade eder.[40] Öyleyse cinsel ilişkinin hedefi (*skopos*) zürriyetin varlığı olacaktır; gaye (*telos*) ise bu zürriyetle olumlu ilişki, zürriyetin teşkil ettiği muvaffakiyet ve tamamla(n)ma olacaktır. Klemens'in hemen eklediği ve bölümün girişini oluşturan iki husus bu ayrımın anlamını aydınlatmamızı sağlayabilir.

Klemens önce cinsel eylem tohum ekmekle karşılaştırır. Geleneksel bir metafordur bu. Athenagoras ve Apolojistlerde bulunur. Felsefi hicivlerde de yaygındı ve bu metinlerdeki kullanımı, tohumları filizlenmeleri için saban izi oluğuna bırakma kuralını göstermeye yarıyordu. Öte yandan Klemens bunu cinsel ilişkilerin "amacı"nın ne olması gerektiği ile "gaye"lerinin ne olması gerektiği arasındaki ayrımı belirginleştirmek için de kullanır. Yetiştiricinin ekim yaparken amacı yiyecek bir şeyler temin etmektir. Ereği ise "hasat yapmak"tır, der Klemens'in metni basitçe, yani hiç şüphesiz, tohumları bol mahsul verdikleri doğal tamamlanma noktalarına kadar götürmek anlamına gelir bu. Tohum karşılaştırması hayli eksiltmeli bir dille geçiştirilir ama bu karşılaştırma, filozofların sıklıkla gösterdiği üzere, ebeveynler için gerek statü elde etmek, gerek yaşlılıklarında bakım ve destek görmeyi garanti altına almak bakımından yararlı sayılan çocuk yapmanın "amaçlar" hanesine, buna karşılık çok daha genel ve bir o kadar da faydacı olmayan bir şeyi yani insan için torun torba sahibi olmanın teşkil ettiği muvaffakiyetin "gayeler" hanesine yazılmasına imkân tanır muhtemelen.[41] Nitekim Klemens'in bu bölümde cinsel ilişkilerin *kairos*'unu analiz ederek ortaya çıkarmak istediği bu gaye olduğundan, çocuk sahibi olmanın kişisel faydalarını ve toplumsal getirilerini bir kenara bırakması anlaşılabilir.[42]

---

40. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (I, 8, 16) hayatın mutluluğunu karakterize eden üç şey olduğunu söyler: "İyi doğum" [iyi soydan gelmek], "güzellik" ve "*euteknia*"; sonuncusu bir yanda nesil ve gelecek, diğer yanda iyi aile, iyi doğum, yani köken arasında dengelenmiştir. Euripides ise *İon*'da sözcüğü şu anlamda kullanır: "Dileyin ki [...] sarih bir kehanet aracılığıyla, eski Erektheus hanesi sonunda zengin bir gelecek nesle kavuşsun" (468-470).
41. Bu anlamda Klemens çocuk sahibi olmanın bir birey için "başarı/gerçekleşim", "muvaffakiyet/tamamla(n)ma" (*teleiôtês*) teşkil ettiği yönündeki Stoacı iddiayı birebir anlamıyla almaktan başka bir şey yapmaz.
42. Klemens bu avantajları bilmiyor değildir, onlardan *Stromata*'da bahseder.

Klemens'in hemen ekici metaforuna bağladığı mülahaza burada ele aldığı temanın gerçekten de bu faydacı olmayan gaye olduğunu gösterir. Ekici sadece "kendisi için" eker; insansa "Tanrı için" ekmelidir. Klemens bununla eylemi yönlendiren gayeden ziyade eylemin tamamına nüfuz eden ve onu sürdüren ilkeyi kasteder.[43] Üreme/yaratım [[*pro*]*création*] fiili "Tanrı'dan dolayı" gerçekleştirilmelidir, zira evvela "Üreyin ve çoğalın"* diyerek emri veren Tanrı'dır, üstelik insan üreyerek "Tanrı'nın sureti" olur ve böylece kendi payına "insanın doğumu"nda "işbirliği yapar".[44]

İnsan üreme yoluyla Tanrı ile hem yakın hem de karmaşık bir ilişki kurduğundan, bu önerme Klemens'in analizinin bütünü için önemlidir. İnsanın üreme yoluyla "Tanrı'nın sureti" olduğu görüşü Âdem'in yaratılışı ile onun soyundan gelenlerin üremesi arasında doğrudan bir benzerlik olduğu varsayımından hareketle yorumlanmamalıdır. Kuşkusuz, Klemens'in başka bir yerde[45] açıkladığı üzere, hayvanların yeryüzünde ortaya çıkması için emir vermekle yetinen Tanrı ilk insanı elleriyle şekillendirmiş, böylece O'nunla kendi suretinde yaratılmış bu varlık arasındaki asli bir farkı ve daha büyük bir yakınlığı vurgulamıştır. Ancak Klemens için bu, Yaratımın insana Tanrı'nın doğasının veya gücünün özünden bir şeyler aktardığı anlamına gelmez: Bizde Tanrı ile "eşleşen" hiçbir şey yoktur.[46] Yine de Tanrı'ya bir "benzerlik"ten söz edilebilir – Tekvin anlatısında söz konusu edilen benzerliktir bu. Bu benzerlik insanın düşüşten önceki benzerliğiydi, ki insan yine Tanrı'ya benzeyebilir ve benzemelidir. Bu benzerlik bedenle değil ruh ve akıl yoluyla gerçekleşir;[47] yasaya itaatle sağlanır. "Yasa şöyle der [...]: Rabbin arkasında yürüyün [...]." Nitekim yasa peşi sıra gitmeye çağırır, bu

43. İfade *heneka tou theou* değil *dia ton theon*'dur.
* "Tanrı, 'Verimli olun, çoğalın, denizleri doldurun, yeryüzünde kuşlar çoğalsın,' diyerek onları kutsadı" Tekvin 1:22; "Tanrı, Nuh'u ve oğullarını kutsayarak, 'Verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun,' dedi" Tekvin 9:1; "Evlenin, oğullarınız, kızlarınız olsun; oğullarınızı, kızlarınızı evlendirin. Onların da oğulları, kızları olsun. Orada çoğalın, azalmayın" Yeremya 29:6. (ç.n.)
44. [Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, I, X, 83.1.]
45. A.g.e., I, ııı, 7, 1. Tanrı insanı elleriyle yarattı: *ekheirourgêsen*. Hayvanların emir üzerine yaratılışıyla insana elle vücut verilişi arasındaki bu fark o dönemde yaygın bir temadır. Bkz. Tertullianus.
46. "Tanrı'nın kendisiyle hiçbir ilgisi olmayan bizler için merhameti ganidir, *têi ousia, ê phusei, ê dunamei*", Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates*, II, xvı, 75, 2. Bütün bölüm gnostikleri hedef alır.
47. "*Kata noun kai logismon*", a.g.e., II, xıx, 102, 6.

yürüyüş insanı ne kadar mümkünse o kadar benzer kılar."[48] O halde Yaratılış'ın "benzeri" olan üreme kendi içinde ve doğal bir süreç değildir, aksine gerektiğince ve yasaya "uyarak" gerçekleştirilendir. Şayet yasa "doğaya uymayı" emrediyorsa, bunun sebebi doğanın Tanrı'ya itaat etmesidir.[49]

Böylece benzerlik yolundaki bu ilerleyişte, insan ile Tanrı arasında bir "sinerji" [birlikte işleme/etkime] kendi imkânını bulur. Nitekim Tanrı insanı, "seçimine layık" olduğu için, dolayısıyla onun tarafından sevilmeye layık olduğu için yaratmıştır. İnsanın yaratılışının bir nedeni olması gerekiyorduysa, o da şundan ibarettir: İnsan olmadan "Demiourgos iyiliğini ortaya çıkaramazdı".[50] O halde insanın yaratılışı Tanrı'nın mevcudiyeti kadar iyiliğinin de bir tecellisidir. İnsan karşılık olarak ve bizzat bu sebeple sevilmeye layık olduğundan ona iyiliğini gösterme imkânı sunar. Doğal bir analoji uyarınca, insan üreyerek Demiourgos'un eylem kapasitesini "taklit etmek"ten çok daha fazlasını ve de tamamen farklı bir şey yapar. Bütün insanlığına rağmen, Tanrı'nın kudretinden ve "hayırseverliği/insanseverliği"nden [*philanthropie*] pay alır. İnsan, Tanrı'yla birlikte, Yaratılış'ın ve daha sonra Tecessüm'ün "nedeni" olarak tezahür etmiş bir sevgiyle sevilmeye layık insanlar üretir. İnsanın üreme eyleminde Tanrı ile oluşturduğu "sinerji"[51] Tanrı'nın insan neslinin devamını sağlamasından ibaret değildir. Söz konusu olan, Klemens'ten önceye dayanan bir formülün yerine gelmesidir: "Tanrı insandan yaratmış olduğu şeyi alır: insanı."[52]

Böylece *Paidagogos*'un ikinci kitabının X. bölümü "üreme konusunda yapılacak ayrımlara ilişkin" analizi Yaratan ile yaratılanlar arasındaki karmaşık ve temel ilişkiler bağlamına yerleştirir. Klemens'in konuyla ilgili sunduğu gayet "gündelik" reçetelerin içeriği pagan filozofların öğretisiyle hemen hemen aynı olmasına olabilir ama cinsel ilişkilerin düzenlenmesinin oldukça geniş bir mutabakatla kabul edilen ve onaylanan Stoacı veya Platoncu bir bilgeliğe bırakıldığı anlamına gelmez bu. Kuşkusuz, Klemens kendi

48. A.g.e., II, xıx, 100, 4.
49. Doğaya uygun yaşamadan bahsederken Tanrı'ya uygunluktan bahsetmek gerektiğini görmeyen Stoacıların hatası (a.g.e., II, xıx, 101, 1).
50. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, I, ııı, 7.3.
51. Klemens Tanrı'nın üremedeki işbirliğini belirtmek için *sunergein* fiilini, Yaratılış'taki rolünü anlatmak için de *ekheirourgein* fiilini kullanır.
52. Kitap I, III, 7, 3'te bulunan bu formül özel olarak üreme/neslin devamı ile sınırlı değildir, Yaratıcı olarak Tanrı ile Tanrı'nın sevgisinin tezahür ettiği mahluk olarak insan arasındaki ilişkileri tanımlar.

çağındaki felsefenin zaten formüle ettiği kaideleri ve davranış kurallarını bir araya toplamış ama bunları yeniden düşünmüş ve (bu bölümün başında birkaç cümleyle hatırlattığı) üremede insanın Yaratıcısıyla, Tanrı'nın yarattıklarıyla ilişkisini devreye sokan bir anlayışla bütünleştirmiştir. Ama dikkat: Klemens bu yolla cinsel eyleme hiçbir şekilde manevi bir değer atfetmez (evlilik çerçevesinde, yalnızca üreme ereğiyle olsa bile). Ona göre insan ile Tanrı arasındaki ilişki bakımından anlamlı olan şey kendi başına cinsel eylem değil, cinsel eylem gerçekleştirirken bizzat *Logos*'un öğretisinin, "pedagoji"sinin izlenmesidir; Tanrı'nın doğa ve doğadaki örnekler, biçimler, tertipler aracılığıyla, bedenlerin teşekkülü ve insan aklının kuralları aracılığıyla, filozofların öğretileri ve Kutsal Kitap'taki sözler aracılığıyla bildirdiği "emirlere" uyulmasıdır. Bu farklı derslere riayet edilmesi doğurgan evlilik ilişkisine Tanrı ile bir "sinerji" değeri verebilir.

Klemens'in cinsel ilişkilerin "amacı"nın zürriyet olması gerektiği görüşü ile onun "gaye"si olması gereken torun torba sahibi olmanın değeri arasında ortaya koyduğu görünüşte oldukça keyfi ayrım daha iyi anlaşılabilir. Gaye, Stoacıların dediği gibi, üreyen için kesinlikle bir tamamlama (*teleiôtes*) teşkil eder: Böylelikle doğanın onu yaratırken gözettiği ve onu zaman içinde diğer insanlara ve "dünyanın düzeni"ne bağlayan şeyi tamamlar. Ancak Klemens insanın Tanrı'nın yardımıyla dünyaya getirdiği bu "güzel soy"un Tanrı için sevgiye layık bir nesne ve iyiliğini sergileme fırsatı oluşturduğunu gösterir. "Çocuk yapma" "amacı"na ve bunun ötesinde tüm Yaratılış'ın amacına uygun bir nihai gayeye tabi olan cinsel ilişkiler maddi teşekkülüne değin tüm doğada mevcut bulunan ve aynı zamanda Tanrı kelamı olan bir "sebep"e, bir *Logos*'a riayet etmelidir. Klemens'in analizinin başına koyduğu amaç ve ereksellik arasındaki ayrım ve eklemlenme, cinsel ilişkilerle ilgili kuralı büyük bir "doğa dersi"nin içine sağlamca yerleştirmesini sağlar: "Doğa okulunun öğrencisi olmalı ve uygun birleşme vakti için onun pedagojisinin bilgece ilkelerini izlemeliyiz."[53] *Logos*'un öğretisinin ta kendisinde bulunan bir doğa dersi. Çok geniş anlamda ve farklı veçhelerden anlaşılması gereken bir doğanın "mantığı" denebilir: hayvan doğasının "mantığı", insan doğasının ve akıl sahibi ruhun

53. A.g.e., II, x, 95, 3. Bu "öğretmen" doğa teması Stoacı bir temadır. Örneğin bkz. Hierokles: "*dikaia de didaskalos hê phusis*" (Stobaios, *Florilegium*, Ed. A. Meineke, s. 8). Ama Klemens'in anlamı başka bir yere kaydırdığı görülüyor.

bedenle ilişkisinin "mantığı", Yaratılış'ın ve Yaratıcı ile ilişkinin "mantığı". İşte bunlar Klemens'in sırayla geliştirdiği üç mantıktır.

*

1. Klemens'in hayvanların mantığından aldığı dersler olumsuzdur.[54] Sırtlan ve tavşan ne yapılmaması gerektiğini öğretir. Herakleialı Herodoros'ta bulunan eski bir inanıştan dolayı sırtlanın adı çıkmıştır: Buna göre, bu türdeki her hayvan iki cinsiyete sahiptir ve yıldan yıla dönüşümlü olarak bir erkek, bir dişi rolü oynar. Tavşana gelince, her yıl fazladan bir anüsünün çıktığı ve eklenen bu deliklerden en kötü şekilde yararlandığı düşünülüyordu.[55] Aristoteles bu spekülasyonları reddetmişti ve o zamanda beri doğabilimciler de buna pek itibar etmemiştir. Fakat hayvanların doğal tarihinde artık ahlak dersleri aranmadığı anlamına gelmez bu. Nitekim Hellen ve Roma döneminde doğal tarih görünüşte birbiriyle çelişen iki seyir göstermiştir: bilginin en katı gözlem kurallarına göre süzgeçten geçirilmesi ve filozoflara göre insanın bütünleşmekle mükellef olduğu bu doğadan dersler çıkarmaya yönelik artan ilgi. Fakat giderek artan kesinlik kaygısı ile ahlaki örnekler arayışı el ele gidebiliyordu. Böylece sırtlanın yıldan yıla nöbet değiştiren çift cinsiyetliliği ve tavşanın yılbeyıl yeni delikler edinmesi efsane haline geldi ama doğabilimciler yine de bu hayvanların âdetleri üzerinden davranış derslerini okuyabildi. Aelianus'un dediği gibi, sırtlan "Teiresias'ın ne kadar aşağılık olduğunu" sözleriyle değil eylemleriyle "gösterir".[56]

Klemens'in kendi payına bir yandan efsaneyi çürütüp öbür yandan ahlak dersi çıkarma tarzı doğanın doğaya aykırı olanla ilişkisine dair anlayışı açısından ilginçtir. Sırtlanın yıldan yıla cinsiyet değiştirmediğini söyler, çünkü doğa bir kez bir hayvanın ne olduğunu belirlediğinde onu artık dönüştüremez. Elbette mevsimlere göre bazı özellikleri değişen birçok hayvan vardır. Sıcak ve soğuk mevsimler kuşların seslerini veya tüylerinin rengini değiştirir[57] ama bu fiziksel ve dışsal eylemlerin etkisiyle olur. Buna rağmen hayvanın doğası başkalaşım geçirmez. Peki cinsiyeti değişir mi? Bir birey ne cinsiyet değiştirebilir ne iki cinsiyete sahip olabilir ne de

54. Klemens birçok kez bazen olumsuz örnekler kullandığını belirtir: *Le Pédagogue*, I, 1, 2, 2 ve I, ııı, 9, 1.
55. Arkhelaos tarafından aktarılan bu inanç görünüşe göre pseudo-Demokritos'tan alınmıştır. (*Geoponica*, XIX, 4; bkz. Ovidius, *Metamorphoses*, XV, 408-410).
56. Aelianus, *Natura animalium*, I, 25.
57. Klemens Aristoteles'i yakından takip eder: *Histoire des animaux*, IX, 632b.

erkek ve dişi arasında orta bir cinsiyette olabilir: Bunlar insanların kafalarından uydurduğu ama doğanın izin vermediği kuruntulardır. Burada Klemens, örtük olsa da anlaşılır bir şekilde, o dönemdeki "klasik" bir tartışmaya atıfta bulunur. Epikourosçuların gözünde başkalaşım olasılığı (cesetlerden doğan kurtçuklar, bir sığır leşi üzerinde oluşan arılar, çamurda boy gösteren küçük solucanlar) bu cisimlerin kökenlerinin ilahi olmadığının kanıtıydı; onlara göre bu dönüşümler otonom "mekanizmalar"ın sonucuydu.[58] Klemens türlerin "istikrarı" ile belirli özelliklerin mekanik değişimi arasında özenle ayrım yapması bakımından, hayvan dünyasında niteliklerin belirlenişinde yaratıcı bir aklın damgasını veya bir *Logos*'un daimi varlığını korumak isteyenlerin (Aristotelesçilerin, Stoacıların ve Platoncuların) konumunu paylaşır.[59] Fakat çok muhtemeldir ki Klemens'in aklında *Paidagogos*'un ilk kitabının 4. bölümünde ortaya attığı sorun vardır: hem ebedi yaşam hem de yeryüzündeki yaşam bakımından cinsler arasındaki farkın statüsü. Klemens'in önerdiği çözüm belli bir zorluk arz etse de basittir: Öte dünyada cinsiyet farkı olmayacaktır. "Dişil erilden sadece bu dünyada ayrılır." Sonuç olarak bu dünyanın düzenini yöneten *Logos*'a dayanan, yine de hem erkeklere hem de kadınlara aynı şekilde insan adını koymamızı engellemeyen bir farklılıktır bu. Her iki cins için de aynı kurallar ve aynı yaşam biçimi geçerlidir: "Tek birleşme, tek ahlak ve tek edep; ortak beslenme, ortak evlilik bağı; her şey aynıdır: nefes alma, görme, işitme, bilgi, umut, itaat, aşk."[60] Tanrı'nın lütfu bu "ortak yaşam"a, cinsiyetler arasındaki farklılıkların ötesinde bulunan ama onları geçersiz kılmayan bu ortak türe yöneliktir; kurtarılacak ve sonsuzlukta yeniden buluşacak olan, tüm cinsiyet farklılıkları ortadan kalkmış halde bu insanlıktır. Klemens sırtlanın cinsiyet değiştirmesi fikrini reddederken belirli entiteler çerçevesinde erkek-dişi farkının "doğallığı" ilkesini yineler. Erkek ve kadın, doğanın *Logos*'una göre, birbirlerinden ayrıdır ve öyle de kalmalıdırlar; bu, onların aynı insan türüne ait olmasına da öbür dünyanın onları "arzularının ikililiği"nden kurtarmasını beklemeye de mani olmaz.[61]

---

58. Örneğin bkz. Lucretius, *De rerum natura*, 1,871, 874, 898, 928; III, 719.
59. Origenes aynı problemden bahseder: *Contra Celsum*, IV, 57. Eğer dönüşümler varsa (öküzden arıya, eşekten böceğe ve attan yaban arısına) bu değişimlerin "kurulu yolları" (*hodoi tetagmenai*) izlediğini savunur.
60. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, I, ıv, 10, 2.
61. "*Epithumias dikhazousês*", a.g.e., I, ıv, 10, 3.

Gelgelelim sırtlanda başka hiçbir hayvanda bulunmayan tuhaf bir özellik vardır. Klemens neredeyse kelimesi kelimesine Aristoteles'i izleyerek açıklar bunu.[62] Kuyruğunun altında dişi cinsel organına çok benzeyen bir biçime sahip bir et çıkıntısı bulunur, ancak yapılacak inceleme bu boşluğun –gerek rahme gerek bağırsağa doğru– herhangi bir kanala açılmadığını hemen gösterecektir. Fakat Klemens bu anatomik özelliği Aristoteles gibi ele almaz. Aristoteles bunu aceleci gözlemcilerin görünüşün belirsizliğiyle nasıl da aldanıverdiklerini açıklamak için kullanır: Onlar aynı hayvanda iki cinsiyet gördüğünü sanır, bu yüzden de Aristoteles bunu sadece insani bir yorum hatası olarak görür. Oysa Klemens bu anatomik özellikte ahlaki bir kusurla hem etki hem de araç ilişkisi olan bir unsur görür. Sırtlanların böyle garip bir şekilde düzenlenmiş bir vücudu varsa, bunun nedeni ahlaki bir kusurdur. "Doğanın" bir kusurudur bu, "doğa"dan kasıt bir türün karakteristik özellikleri, hasletleridir, yine de insanlarda bulunan ahlaki bir kusura tıpatıp benzer: azgınlık. Nitekim "doğa" bu kusuru göz önünde bulundurarak sırtlanlarda ek bir boşluk tasarlamıştır ki bunu yine ilave çıkıntılar için kullanabilsinler. Özetle sırtlanı doğal olarak karakterize eden "aşırı" haz eğilimine mukabil, doğa "aşırı" ilişkilere olanak sağlayan aşırı bir anatomi vermiştir ona. Bununla birlikte doğa söz konusu fazlalığın ya da aşırılığın yalnızca miktar bakımından olmadığını gösterir: Sırtlanlarda fazladan bulunan kese herhangi bir kanalla üreme organlarına bağlı olmadığından, bu fazlalık "faydasız"dır, daha doğrusu doğanın üreme organları, cinsel ilişkiler, meni ve dışarı verilmesi –yani üreme– için tespit ettiği gayeden kopuktur. Ki bu şekilde erekselliğe riayet edilmediğinden, hem doğal hem de aşırı olan bu taşkınlık eğiliminin izin verdiği ve teşvik ettiği doğaya aykırı bir faaliyet söz konusudur. Dolayısıyla doğadan doğaya aykırı olana doğru ilerleyen, daha doğrusu sırtlanlara ayıplanacak bir karakter, aşırı eğilimler, fazladan organlar ve onları "boş yere" kullanma araçları veren doğa ile doğaya aykırı olanın sürekli iç içe geçtiği bir döngüyle karşı karşıyayız.[63]

Klemens tavşan örneğini de aynı şekilde inceler. Ancak bu sefer kısırlıkla değil döllenmenin kendisiyle ilgili bir taşkınlık mevzu-

62. Aristoteles, *Hayvanların Tarihi*, VI, 579b. Ayrıca bkz. *Hayvanların Üremesi*, III, 757a.

63. "Gereğinden fazla"da (*peritton*) doğal olarak tezahür eden bu doğaya aykırı olanın aksine, Klemens erdemli yaşamı nitelemek için *aperittotês* kelimesini kullanır (*Le Pédagogue*, I, xıı, 98, 4).

bahistir. Klemens tavşanın her yıl çıkan anüsü masalını bir kenara bırakıp onun yerine süperfetasyon [hamileyken tekrar hamile kalma] mefhumunu koyar. Bu hayvanlar o kadar azgındır ki, gebelik ve emzirme dönemine bile saygı göstermeden sürekli çiftleşme eğilimi gösterirler. Doğa dişiye iki dallı bir rahim vermiştir ki bu da birden fazla erkekle birleşmesine, hatta doğum bile yapmadan önce hamile kalmasına olanak tanır. Rahmin doğal döngüsü, hekimlere göre, boş olduğunda döllenmeyi çağırır ve doluyken cinsel birleşmeyi reddeder, bu yüzden de gebeliği ve kızışmayı tamamen "doğaya aykırı" biçimde yan yana getirmeye imkân tanıyan doğal bir iç tertiple [*disposition*] bozulmuştur.

Klemens'in doğabilimcilerin derslerine sapıp yolu uzatması esrarengiz görünebilir, hele de örneğin *Barnabas Mektubu* ile karşılaştırıldığında. Bu mektup tavşan ve sırtlan örneklerini de anar ve bunlara çaylak, karga, müren, polip, inek ve gelincik gibi başka hayvanları da ekler ama yalnızca Levililer'in yiyecek yasaklarıyla ilişkili olarak değinir bunlara. O dönemde yaygın olan bu yasakların doğrudan tefsirini yapar.[64] Bu hayvanların tüketimi bahsinde aslında kınanan bunların sergilediği ya da simgelediği davranıştır: Yırtıcı kuşlar başkalarını yağmalamakta gösterilen açgözlülüğü belirtir, tavşan çocukların iğfal edilmesi, sırtlan zinayı, gelincik oral ilişkileri. Klemens de Levililer'in yiyecek yasaklarını hatırlatır; o da bu perhiz reçetelerinde davranışla ilgili yasaların sembolizmini görmek ister. Yine de kendisini bu tefsirle sınırlamaz, sadece doğa tarihini katettiği uzun yolculuğunun başında ve sonunda kullanır bu tefsiri.[65] Ama önce kendisinin "sembolik" dediği açıklamayı[66] reddederek onun yerine ciddi bir anatomik analiz getirir. Ki tefsirinin sonunda peygamberin "esrarengiz" yasaklarını ancak doğa tarihine ilişkin bu mülahazaların izah edebileceğini vurgular.[67] Velhasıl Klemens için söz konusu olan, Musa'nın yasa olarak kısa ve öz bir şekilde aktardığı aynı *Logos*'u doğanın analiz edilebilir figürlerde ayrıntılı olarak açığa vurduğunu göstermektir. Doğa kınanmayı hak eden bu ibretlik hayvanları gözler önüne sermek suretiyle, rasyonel bir

64. Bkz. *Épître du Pseudo-Barnabé* edisyonunun 53. notu, S. Suzanne-Dominique ve Fr. Louvel (Paris, 1979).
65. *Le Pédagogue*, II, x, 83, 4-5; ve II, x, 94, 1-4.
66. Bu açıklamalar *Pseudo-Barnabas Mektubu*'nda bulunur: "'Tavşan yemeyeceksin.' Neden? Bunun anlamı: Çocukları yozlaştırmayacaksın ve bu tür insanları kışkırtmayacaksın, çünkü tavşan her yıl bir anüs daha edinir."
67. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 88, 3.

birey olarak insana, yalnızca hayvani ruha sahip varlıkları model almaması gerektiğini gösterir. Ayrıca bizzat doğanın kendisinden kaynaklanan bir yasaya göre, her aşırılığın hangi ölçüde doğaya aykırı bir sonuca yol açabileceğini de gösterir. Son olarak hem pagan filozoflarda hem de Hıristiyanlarda bulunan genel yasakları –zina, fuhuş, çocukların iğfal edilmesi– doğa hakkındaki düşüncelere dayandırmayı mümkün kılar. Zira bu, şüphesiz Klemens'in metninde bu bölümün tamamının ve özellikle tavşan ve sırtlan hakkındaki bu pasajın en dikkat çekici özelliklerinden biridir. Filozoflar insanlara *aphrodisia* kullanımını yönetmesi gereken yasanın doğa yasası olduğunu hatırlatmaktan asla vazgeçmemiştir. Ancak öne sürdükleri düşüncelerin çoğu rasyonel ve sosyal bir varlık olarak insanın doğasıyla ilgiliydi (yaşlanacağımız günler için çocuk sahibi olma ihtiyacı, kişisel statü için ailenin yararı, devlete yurttaşlar, insanlığa insanlar sağlama yükümlülüğü). Klemens bu metinde insanın sosyal varlığıyla ilgili her şeyi saf dışı bırakır; bunun yerine, tartışmasının kuşkusuz esasını teşkil eden şeyi meydana çıkarmak amacıyla doğabilimciye has düşünceler geliştirir:

a) Doğa üreme niyeti ile cinsel eylemin kapsamının tam olarak birbirini tutması gerektiğini gösterir.

b) Doğa tertip ettiği doğa karşıtı oyunlar aracılığıyla bu birbirini tutma ilkesinin hayvanların anatomisinde okunabilecek bir olgu ve buna uymayanları mahkûm eden bir gereklilik olduğunu gösterir.

c) Öyleyse bu ilke bir yandan üreme organlarını kullanmak dışında yapılacak her eylemi ("sırtlan ilkesi"), öbür yandan başarılı döllenmeye fazladan eklenecek her eylemi ("tavşan ilkesi") yasaklar.

Filozoflar her şeye rağmen *aphrodisia*'yı doğa yasasının altına yerleştirmeye ve doğaya aykırı olanı dışlamaya çalışmış olsalar da, analizlerini –doğabilimcilerin hayvanlar aleminde okudukları– doğanın himayesi altına bu denli sokmamışlardır asla.

2. Klemens yine bir sonraki açıklamasını da doğanın himayesi altına sokar ama bu kez söz konusu olan rasyonel bir varlık olarak insanın doğasıdır. Nitekim bu kez, Musa'nın sesi[68] ve Sodom örneği aracılığıyla,[69] pagan bilgeliğinin üstatlarının, ruh ve beden ilişkilerini düzenlemeye çalışan herkesin –Stoacı filozofların,

68. Aslında Klemens esasında filozofların geleneksel üçlemesi olan zina, fuhuş ve çocukları iğfal üçlü yasağını Musa'dan alır.
69. Sodom hikâyesinin "cinsel" yorumunun ilk örneklerinden biridir bu.

hekimlerin ve en başta Platon'un– öğretisini iç içe geçirecektir. Hatta Platon'un Yeremya'yı ve "kızana gelmiş aygırlara benzeyen" insanlara yağdırdığı lanetleri okuduğu varsayılır, zira o da ruhun asi atlarından söz eder.[70*]

Klemens'in burada öne çıkardığı ilke filozofların aşina olduğu, birbiriyle bağlantılı iki yönüyle "itidal" ilkesidir: Birincisi ruhun beden üzerinde hâkimiyeti, ki bu doğal bir ilkedir zira üstün olmak ruhun doğası gereğidir, aşağı olmak bedenin doğası gereğidir, tıpkı bedenin bedeni gibi olan göbeğin konumunun gösterdiği gibi ("kişi hazlara hükmetmeli ve ayrıca karnına olduğu kadar altındakilere de hâkim olmalıdır"[71]); ikincisi kişinin iştihaları üzerinde hâkimiyet kurduktan sonra onları tatmin ederken göstermesi gereken sakınım/çekince [*réserve*], ölçülülüktür. Klemens gayet mantıklı bir şekilde, cinsel organlara tatbik edilen *aidoios* (utanç verici) sıfatını, sakınım ve doğru ölçü anlamını verdiği *aidôs* ismiyle ilişkilendirir: "Bana öyle geliyor ki, bu organa utanç verici kısım (*aidoion*) deniyorsa, her şeyden önce bu organı sakınımlı (*aidôs*) kullanmak gerektiği içindir."[72] O halde bu sakınım ruhun beden üzerindeki hâkimiyetini yönetmesi gereken kuraldır. Peki, neyden ibarettir bu? "Meşru birleşmeler düzeninde yalnızca münasip, faydalı, edepli olanı yapmak."[73] Bu sıfatlardan ilki, doğası gereği bu tür bir ilişkiye ait olanı, ikincisi onun sonucunu, üçüncüsü hem ahlaki hem de estetik bir niteliği ifade eder. Bu şekilde belirlenen şey bizzat doğanın tavsiye ettiği şeydir. Demek ki burada hemen yukarıda hayvan figürleriyle ilgili söz konusu ettiği aynı dersi vermektedir: olumlu yönden, üremeyi "arzulamak"; olumsuz yönden, boş yere tohum ekmekten kaçınmak.[74] Böylece Klemens doğal tarih açısından seçtiği ve gerekçelendirdiği temel önermeleri aynen ifade eder. Ama bu sefer düşüncelerinin oluşturduğu sarmal kendi etrafında

70. "Onları doyurduğumda zina ettiler, fahişelerin evlerine doluştular. Şehvet düşkünü, besili aygırlar! Her biri komşusunun karısına kişniyor." Yeremya 5:7-8.
* Platon'un ruh anlayışını açıklamak için kullandığı at arabası alegorisi için bkz. *Phaidros*, 246a-254e. (ç.n.)
71. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 90, 1. Bu ilke hakkında Klemens onun tüm diğerlerine hükmeden üstün ilke (*arkhikôtaton*) olduğunu söyler.
72. A.g.e., II, x, 90, 2.
73. [A.g.e., II, x, 90, 3.] *Aiskhunê*'den (hicap) ayrı olan *aidôs* (edep) konusunda ve cinsel bölgelerin ilkini değil ikincisini icap ettirdiği konusunda bkz. *Le Pédagogue*, II, VI, 52, 2.
74. A.g.e., II, x, 90, 2. Bu hususta Klemens Platon'un öğretisiyle Musa'nın yasasını kaynaştırır.

dönerek bu önermeleri yeniden insan düzeni düzeyinde ele alır. Onları neredeyse sözcüğü sözcüğüne tekrarlar fakat *Nomos* (yasa), *Nominos* (yasal/meşru), *Paranomos* (gayri meşru), *Themis* (adalet), *Dikaios* (adil/doğru) ve *Adikos* (adaletsiz/eğri) terimlerinin kullanıldığı bağlamda.[75] Burada mesele insan düzenini doğanın düzenine karşı koymaktan ziyade doğanın orada nasıl tezahür ettiğini göstermektir. "Arzularımıza hâkim olursak tüm hayatımızı doğanın kanunlarına göre yaşayabiliriz."[76] Aklın buyurduğu ve meşru davranış biçimlerini tanımlayan kendine hâkimiyet doğayı yöneten *Logos*'a kulak vermenin bir başka yoludur.

Aklın bedenin iştahları üzerindeki hâkimiyetini açığa vuran bu sakınıma Klemens dört temel biçim verir.

a. İlki, cinsel ilişkiyi evlilik yoluyla bağlı olunan kadınla sınırlandırır. Platon'un söylediği "Her kadının tarlasını sürmekten kaçının" sözü, Klemens'in dediğine göre, Levililer'den ödünç alınmıştır ("Komşunun karısıyla cinsel ilişki kurarak kendini kirletmeyeceksin" 18:20). Fakat *Paidagogos* bu kural için Platon'dan farklı bir gerekçe sunar: *Yasalar* tekeşlilik kuralında tutkuların ateşini ve insanları pençesine düşürebilecek aşağılayıcı köleliği sınırlamanın bir yolunu bulmuşlardır.[77] Klemens ise tohumun onursuzca oraya buraya saçılarak ziyan edilmemesinin güvencesini görür bunda, ki daha önce de tohumun "doğanın fikirleri"ni ihtiva ettiğini[78] ve döllenmesinin, tekrar hatırlattığı üzere, Tanrı ile yarattıkları arasındaki münasebetlerle iç içe olduğunu söylemişti. Tohumun içerdikleri ve vaat ettikleri, doğal ereğine ulaşarak Tanrı ile insan arasında oluşturduğu sinerji hasebiyle kendi içinde belli bir değeri vardır, bu yüzden kocanın tohumu birleştiği eşinden başka biriyle paylaşması gayri meşru ve "yanlış"tır.

b. Bir başka kısıtlama ilkesi şudur: Âdet dönemlerinde cinsel ilişkiden kaçınmak. "Spermin yakında bir insan haline gelebilecek en bereketli parçasını vücudun murdar taraflarıyla kirletmek, maddenin bulanık ve saf olmayan akışında boğmak akla uygun değildir: Kutsanmış bir doğumun muhtemel rüşeymini rahmin tarlasından

75. Bkz. A.g.e., II, x, 90, 4; 91, 2; 92, 3; 95, 3. Tanrı'nın emirlerinin iyi ve adil/doğru olduğu şeklindeki anti-gnostik tema için bkz. a.g.e., I, VIII. ve IX. bölümler.
76. A.g.e., II, x, 96, 1.
77. Klemens'in andığı metinler Platon'un *Yasalar*'ının VIII. kitabında bulunmaktadır (819a-841).
78. [Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 83, 3.]

çalmak demektir bu."[79] Burada İbrani kökenli bir buyruk vardır. Fakat Klemens murdar olana meyletme yasağını hem bir dizi örtük tıbbi referansın arasına hem de kendisinin tohuma/döle dair genel anlayışı içine yerleştirir yeniden. Ona göre âdet aslında murdar bir maddedir.[80] Üstelik, hekim Soranos'un dediği gibi, "meni kanda seyrelir ve onun tarafından dışarı atılır".[81] O halde kan kendisiyle karışan meniyi sürükleyerek, onu hedefi olan rahimden ve ereği olan üremeden koparır. Meni "doğanın hikmetleri için" maddi bir kap teşkil ettiğinden ve bu hikmetlerin akli düzeninde gelişerek bir insana vücut verecek güçler barındırdığından, pisliklere temas etmeyi de hayvanca dışarı atılmayı da hak etmez.

c. Gebelikte ilişkilerin yasaklanması bir önceki ilkenin mütekabilini oluşturur. Zira nasıl ki meninin saf olmayan her türlü tahliyesinden sakınmak gerekiyorsa, rahmin de bir kez meniyi kabul edip faaliyetine başladıktan sonra korunması şarttır. Burada Klemens'in bahsettiği kendiliğinden ritme riayet etmek icap eder: Boş rahim doğurmak ister, meniyi kabul buyurma peşindedir, bu durumda çiftleşme bir kabahat olarak görülemez, zira meşru bir arzuya cevap verir.[82] Yine burada da Klemens pekâlâ yaygın olan bir öğretiyi yankılar: "Cinsel birleşme yoluyla meninin rahme atılması için her vakit elverişli değildir." Ne zamanki aybaşı akıntısı durur ve rahim boşalır, "kadınlar işte o zaman cinsel ilişki için hazır hale gelir ve bunu arzular".[83] Bedenin yapısında nöbetleşe gerçekleşen bu süreç, Klemens'e göre, bedenin doğasına hükmeden aklı gösterir ve mutedil bir davranışın doğru sınırlarını belirler. Fakat *Paidagogos* hem bu ritmin hem de ondan türetilen itidal kuralının anlamını başka yere kaydırır. Hekimler gebelik sırasında cinsel ilişki kurmayı tavsiye etmez "çünkü cinsel ilişkiler bütün bedeni harekete geçirir" ve rahimde yarattıkları sarsıntılar "gebelik boyunca tehlike arz eder", özellikle de son aylarda.[84] Klemens ise şunu vurgular: Rahmin gebelik boyunca kapanmasının sebebi "çocuğun yapımıyla meşgul

79. *Le Pédagogue*, II, x, 92, 1. Ayrıca bkz. Philon, *De specialibus legibus*, III, 32-33.
80. Klemens *apokatharma* kelimesini kullanır [a.g.e., II, x, 92, I].
81. Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, x.
82. Klemens Stoacı söz dağarcığında (*epithumia* ile karşıtlık içinde) doğal dürtü olarak arzuyu ifade eden *horeksis* kelimesini kullanır.
83. Soranus, a.g.e., X. Kadının ancak cinsel ilişkiyi arzularsa gerçekten gebe kalabileceği düşüncesi de tıbbi bir fikirdir. Buradan hareketle şu sonuca varılmıştır: Şayet kadın tecavüze uğradıktan sonra gebe kaldıysa, sebep bunu bir şekilde istemiş olmasıdır.
84. A.g.e.

olmasıdır ve bu işi "Demiourgos ile sinerji içinde"[85] gerçekleştirir. Bu hazırlık ve işbirliği sürdükçe yeni atılan her tohum fazlalık görünecektir. O halde rahme dayatılması "doğru" olmayan bir "şiddet"tir bu. Gebelik boyunca ilaveten gelen her şey "fazlalıktır".

d. Peki, kadının "doğa"sı böylesine kesin bir ekonomi dikte ediyorsa, erkekte durum nedir? Klemens şüphesiz bu soru hattını takip ederken tamamen geleneksel bir tıbbi temadan söz eder ve aşkın hazlarına sık sık dalmanın getirdiği bir dizi musibet, hastalık ve zayıflıktan dem vurur. Klemens bu konuda umumiyetle sunulan doğrudan delillere ve bir o kadar alışıldık dolaylı delillere başvurur: İnsan olsun hayvan olsun mümkün mertebe cinsel ilişkiden kaçınan herkeste görülen zindeliğe işaret eder. Klemens bu harcıâlem düşünceyi Demokritos'un yine ünlü bir önermesine bağlar: Orgazm "ufak bir sara nöbetidir".[86] Bütün hekimler tarafından tekrar edilmese de bu görüşle tıbbi literatürde sık sık karşılaşılır; bazen Galenos'ta olduğu gibi katı bir biçimde, bazen de Ephesoslu Rouphos'ta olduğu gibi daha esnek biçimde, ki Rouphos çiftleşmeye eşlik eden "şiddetli hareketleri" "kasılmalar ailesi" içine yerleştirir.[87] Gelgelelim Klemens sara ile cinsel birleşme arasında kurulan bu yakınlığa başka bir muayyen anlam verir ve bunu Demokritos'un bir cümlesi ile Tekvin'deki bir ayeti örtüştürmesine olanak tanıyan çifte bir referansa dayandırır: "Bir insan bir insandan doğar ve ondan koparılır" [fr. 32 Diels]; "Bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir" (2:23). Meni boşaltılırken bedenin bu kadar şiddetli biçimde sarsılmasının sebebi kendisine kaynaklık eden insana benzeyen bir başka insan meydana getirmeyi sağlayan maddi sebepleri kendinde barındıran bir maddenin ondan kopup atılmasıdır. Burada, antikçağda sık görülen, boşalmayı doğumun simetrisi kılma eğilimi görülür. Fakat Klemens Âdem'i anarak –ki Tanrı ona yoldaş yaratmak için uykusunda bir kaburgasını almıştır– salt eril tenden oluşan bu eserde Tanrı'nın "işbirliği"nden bahseder. Öyleyse bu işte aşırıya kaçmama buyruğu sadece beden ihtiyatıyla ilgili değildir. Meninin atılmasının yarattığı illa ki pahalıya patlayan sarsılma bu sinerjinin kaçınılmaz ağırlığıyla bağlantılıdır.

85. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 93, 1. Bu cümle açıkça insanların doğumunda Yaratıcı ile yarattığının işbirliğini ele alan ilk bölümlere gönderme yapmaktadır.
86. Demokritos, *Fragman* B 32, Ed. Diels.
87. Ephesoslu Rouphos, *Oeuvres*, Ed. Daremberg, s. 370

Cinsel ilişkilere kısıtlama getiren bu büyük ilkelerden Klemens'in görünüşte pek düzene sokmadan bir araya getirdiği bir dizi farklı kural çıkarılabilir. Bunlardan bazıları çocuk aldırmayı yasaklarken, diğerleri gün içinde, ibadet saatinde, kiliseden ya da bir toplantıdan çıkınca cinsel ilişkiye girmemeyi tavsiye edip sadece gece vaktini salık verir. Kocanın karısına "fahişe" gibi davranmamasını buyuran, gençleri ve yaşlıları evlenmekten men eden başka öğütler de vardır. Tüm bunlar sonuçları daha katı olsa bile pagan filozoflarda da bulabileceklerimizle aynı türden bir itidal düsturunu tanımlar. İşte Klemens pek çok defa bu itidal kuralının ilkelerini hatırlatır: İnsan arzularının efendisi olarak kalmalıdır, onların şiddetiyle sürüklenip gitmemelidir, aklın denetiminden çıkıp bedenin itkilerine teslim olmamalıdır.[88] Onun başka bir yerde "itidalli evlilik"[89] dediği şeyin ideali budur. Ama belli ki bu ilke Klemens için nihai ilke değildir. İnsanın "kendisinin efendisi" olarak kalması gerekiyorsa eğer, bunun maksadı yetiler arasındaki doğru dengeyi ve zorunlu hiyerarşiyi korumaktan ziyade doğaya içkin "hikmetler"in kabı olan ve Tanrı ile insan arasındaki işbirliğine fırsat veren bir tohumun talep ettiği hürmet, edep ve sakınımı sağlamaktır. Akıl sahibi varlığın, bedene galebe çalması gereken ruha ve gayri iradi hareketleri kontrol etmesi gereken şuura saygı gösterdiği bir birleşme mi bu? Kuşkusuz öyle. Ama Klemens'in "itidalli evlilik"i bilhassa, kaynağını ebedi Yaratıcı'dan alıp bu evlilikten geçerek müstakbel mahlûkların çokluğuna doğru giden, tohumda ve döllemede önemli bir maddi uğrak haline gelen şeye saygılıdır. Cinsel ilişkilerin *kairos*'unu tanımlayan, insani terkibin yapısından çok işte bu hareketin "ekonomisi"dir.

3. Metnin son bölümü diğerlerinden çok daha kısadır. İtidalli evliliğe ilişkin son tavsiyelerle başlar. Bunlar ana yasakların etrafında toplanan daha zayıf, daha talepkâr kurallardır: müstehcen konuşmalar yapmamak, edepsiz davranışlardan sakınmak, fahişelerle ilişkiye girmemek ve yine (Klemens burada filozoflarda zaten bulunan bir vecizeyi neredeyse kelimesi kelimesine tekrar eder) karısına fahişe gibi davranan kocanın zina işlemiş sayılacağını unutmamak. Bu buyruklarla birlikte, başkalarının gözünden

88. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 89, 2; 90, 2-4; 93, 2; 96, 1.
89. "*Sôphrôn gamos.*" Unutulmamalıdır ki *Paidagogos*'un amacı itidalli bir yaşamın (*sôphrôn bios*) yolunu açmaktır (I, I, 1, 4).

kaçan ve insanın her şeyden önce kendi vicdanı nazarında işlediği kabahatler (gölgenin günahları) alanına geçilir. Belirtmek gerekir ki burada şunlar söz konusu değildir: kasıtlı kabahatler, kötü düşünceler, biraz daha sonraki döneme ait Hıristiyanlıkta tenin günahlarının ana unsuru olacak şehevi arzular ve ayartılar. Klemens yalnızca kamusal nitelikte olmayan günahlardan söz eder. Gece ve sessizlik onları sarıp sarmalar. Onların tek tanığı ve yargıcı bu kabahatleri işleyen kişinin vicdanıdır; belli ki eşin vicdanının burada bir önemi yoktur. Vicdandan başka tanığı olmayan günah problemi de felsefe literatüründe sık sık karşımıza çıkan bir temadır ve Klemens bunu işlerken yine gayet klasik bir muhakemeye başvurur. İnsan karanlıkta ve yalnızlıkta bir günahtan kaçınmaya çalıştığında günahın vehametini hafifletmez, onun öneminin ne kadar farkında olduğunu gösterir. Gizlilik bizzat vicdanın verdiği bir yargı olan utancı ortaya çıkarır. Böyle bir günah kimseye zarar vermese de, vicdan suçlayıcı ve yargıç olarak hâlâ oradadır. İnsan kendisine karşı kabahat işlemiştir ve kendi iyiliği için kendini mahkûm etmelidir. Bu uslamlamayla Seneca'da[90] olduğu gibi Musonius'ta[91] da karşılaşırız.

Yine de onun analizi (ya da daha ziyade serbest biçimde çeşitlendirdiği temalar) kabahat meselesi hususunda başka bir yol tutacaktır. Önce gece ve ışık konusuna girer. Kabahati çevreleyen gölgeler ne kadar yoğun olursa olsun, orada ikamet eden ve onların sakladıklarını aydınlatan bir ışık vardır daima. Gözünden hiçbir şey kaçmayan ve dünyada her an hazır ve nazır ruhani bir ışık olan Tanrı mıdır bu? Hiç şüphesiz. Nitekim pagan filozoflar için de aşikârdır bu.

Gelgelelim bu ışık aynı zamanda içimizde mukimdir ve vicdanımızı oluşturur. Dünyayı yöneten ve içimize bir saflık unsuru koyan *Logos*'un bir parçasıdır. Ona istinaden, kişinin işlediği kabahat sadece bir itaatsizlik ve aklın ilkelerini ihlali değil aynı zamanda bir lekedir. İtidal de sadece evrensel düzene riayet değil bu ışığın saf bir parçasıdır. "Gölgelerin ardına saklanmaya [çalışmayalım], zira düşünce içimizde ikamet eder; [...] gece iffetli düşünceleri aydınlatır ve Kutsal Kitap hayırlı insanların düşüncelerine asla sönmeyen kandil adını verir."[92]

90. Seneca, *Lettres à Lucilius*, 82, 8 ve 16.
91. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, 1-2 ve 7, s. 65.
92. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 99, 6.

Saf olan ancak saf olana temas ettiğinden, eğer içimizdeki *Logos*'unun saflığını kirletirsek Tanrı mutlaka bizden yüz çevirir. O zaman bizi "yozlaşmış" hayatımıza terk eder. Klemens bununla hem metaforik anlamda günah yaşamını hem de asıl anlamıyla ölüme yazgılı bir hayatı kasteder. İtidalsizlik yozlaştırır. Bunun sebebi ışığa ulaşması değil (ki ışık bizatihi erişilemez ve karartılamazdır) bedeni ölümcül yazgısına terk etmeye zorlamasıdır. İtidalli olmayan beden bozulur, çürür çünkü Tanrı onu terk ederek ceset halinde bırakır,[93] halbuki itidalini koruyan beden "bozulmazlık" zırhıyla, onun içinde ikamet eden ve onu ebedi yaşama ulaştıracak *Logos*'un zırhıyla donanır.

Klemens'teki bu "itidal" anlayışında sadece beden ile akıl arasında hâkimiyet altına alınmış bir denge gerekliliğinden daha fazlası vardır. Ama burada, ikici tarzda, kötülüğün tözsel ilkesi olarak bedenin kökten reddi de mevzubahis değildir. Söz konusu olan, *Logos*'un bedene hapsolması değil bedende ikamet etmesidir, ki "itidal" bu bedenin "Tanrı'nın tapınağı" haline geleceği ya da öyle kalacağı, uzuvlarının "Mesih'in uzuvları" olacağı ya da öyle kalacağı şekilde davranmaktan ibarettir. İtidal bedenden kopmak değil, bozulmaz *Logos*'un bizzat bedendeki hareketi, faaliyetidir; işte bu hareket onu bu diğer yaşama götürür, ki ancak orada meleksi bir yaşam sürdürülebilecektir, tamamen arınmış ten artık cinsiyet farkını ve onları birleştiren ilişkileri bilmeyecektir. Klemens Luka İncili'nde pek çok tartışmaya neden olacak dulların yeniden evlenmesine dair bölümü[94*] bu şekilde yorumlar. Klemens burada, kimileri gibi, karı ve koca alacak "bu dünyanın çocukları" ile karı da koca da almayıp ahirette dirilmeye layık görülenler arasındaki ayrım düşüncesini değil, bu dünyanın yasası olan evliliğe sarılarak tenin işlerini terk etmenin ve bu şekilde büründüğümüz bozulmazlık zırhının bize

93. A.g.e., II, x, 100, 1.
94. Luka 20:27-37.
* Ölümden sonra dirilişi yadsıyan Sadukilerden bazıları İsa'ya gelip şunu sordu: "Ey Muallim Musa Tevrat'ta şöyle der: 'Eğer çocuksuz evli bir adam ölürse, erkek kardeşi ölenin dul karısıyla evlensin, soyunu sürdürsün.' Bir zamanlar yedi erkek kardeş varmış. Birincisi bir kadınla evlenmiş, fakat çocuğu olmadan ölmüş. İkincisi de, üçüncüsü de aynı kadınla evlenmiş ve çocukları olmadan ölmüş. Bütün diğer kardeşler de bu kadınla evlenip çocuk bırakmadan ölmüşler. En sonunda kadın da ölmüş. Yedi kardeş de bu kadınla evlendiğine göre, ahirette kadın bunlardan hangisinin karısı olacak?" İsa Sadukilere şöyle dedi: "Bu dünyanın çocukları evlenir, evlendirilir. Fakat ahirette diriltilmeye layık görülenler evlenmez, evlendirilmez. Böyleleri artık ölmez, melek gibidirler. Ölümden dirildikleri için onlar Allah'ın evlatlarıdır." (ç.n.)

"meleklerinkine benzer bir yaşam sürme" imkânı sağladığı düşüncesini görür.[95]* Böylece "Eğitimci'nin işleri gerçekleştirilebilir" ve Kelam ("suretince ve benzerince"[96]) tamamına erebilir.

Şu kesin ki, iç ışık, saf ve saf olmayan, Mesih'in tapınağı olarak beden, bozulmazlık ve ebedi yaşama yükseliş gibi temalar aracılığıyla, Klemens üçüncü ve özellikle dördüncü yüzyılda (bilhassa manastır çileciliğinin etkisiyle) büyük önem kazanacak temalara değinir: melekçe yaşamın koşulları olarak düşüncenin tam saflığı ve kalbin bekâreti temaları. Ama hemen şunu da kaydetmek gerekir ki bizzat arzuları da içeren bir vazgeçişle kendini gösteren düşünce saflığı gerekliliğine ancak metnin en son bölümünde tek bir cümleyle değinilir. Klemens'in burada, daha sonra yapılacağı üzere, kalpte oluşabilecek en küçük arzudan bile uyanık, daimi ve hazırlıklı bir kopuştan değil de arzuların galip gelmesine izin vermeme iradesinden bahsettiğini belirtmek gerekir.[97] Yine kaydetmek gerekir ki Klemens bu nihai öğütten hemen sonra, doğru davranış eksikliğini ayıplamanın karşısına bu bölümün başında söz ettiği ve en sonunda geri döndüğü ilkeyi koyar: sadece *kairos* uyarınca doğru anda tohum ekme zorunluluğu. Klemens tenin işinin karşısına mutlak bir vazgeçişi koymaz, *aphrodisia* karşısındaki yenilginin karşısına iyi ve bereketli tohumlar ilkesini koyar. Bizzat bu son paragrafın yapısı "*aphrodisia*'ya boyun eğmek" ile yalnızca tohum ekmeye razı olmayı karşı karşıya getirir.[98] Son olarak ve özellikle şunu da belirtmek gerekir ki Klemens'in metnin başında sadece doğru cinsel ilişkileri yöneten doğal aklı tanımlarken değil

95. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue,* II, X, 100, 3. "Tenin işlerini terk etme" (*katargêsantes ta tês sarkos erga*) burada üremeyi bırakmak anlamına gelmez; belli ki *Galatyalılara Mektup*'a bir göndermedir bu, bu mektupta tenin işleri arasında utanmazlık, saf olmama, sefahat, putperestlik, büyü, düşmanlık, çekişme, kısacası genel olarak günahlar sayılır (Aziz Pavlus, Galatyalılara Mektup 5:19-21).

* "Nefsin işleri bellidir. Bunlar fuhuş, pislik, sefahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgın eğlenceler ve benzeri şeylerdir." (ç.n.)

96. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue,* I, ııı, 9, 1.

97. "İnsanın kendini şehvetin kollarına bırakmaya, orada duyusal arzuları aptal gibi bekleyerek durup kalmaya, akla aykırı taşkın arzuların etkisine girmeye ve nihayet uykudayken şeytanın aldatmasını arzulamaya hakkı yoktur." (a.g.e., II, x, 102, 1). Bununla birlikte Klemens *Stromata* III, vıı'de arzularla ilişkiye dair çok daha talepkâr bir anlayışı dile getirecektir. Paganların *egkrateia*'sı arzulara boyun eğmemekten ibarettir, Hıristiyanlarınki ise *mê epithumein*'de [arzu duymamak] yatar: Sadece arzuları değil, arzulamayı da yen.

98. "*Oukoun aphrodisiôn hêttasthai* [...]. *Speirein de monon...*": Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, II, x, 102, 1.

aynı zamanda Tanrı'nın tapınağı olarak beden ve bozulmazlık zırhının söz konusu olduğu bu bölümün sonunda kullandığı kelime filozofların itidali ifade ederken kullandığı kelimedir: *sôphrosunê*. Kuşkusuz bu terime yalnız kendine, tutkularına ve bedenine hâkim olma anlamından farklı bir anlam verir. Ama ona cinsel ilişkilerden vazgeçme anlamı vermez – bunun için (üçüncü *Stromata*'da olduğu gibi) hiç şaşmadan *eunoukhia* terimini kullanır. Bu "itidal"de söz konusu olan tam da üreme ekonomisidir. Üreme "insani ekimler"in doğal hikmetiyle tanımlanmalıdır, öte yandan aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki bir işbirliği biçimidir. "Yaşamın tacı" ve ölümsüzlük elbisesi bu ekonomiden kopuşun bedeli olamaz, hatta söz konusu "zürriyet üretmeyi" ortadan kaldırdığı için bekârlığın dine aykırı bir eylem olduğu bile söylenebilir.[99] Bunlar *Logos*'un gerektirdiğine tam bir sadakatin bedeli olacaklardır ki bu sayede söz konusu ekonomi tayin edilen gayelere –yani "mübarek ve arifane bir iradeye"[100] göre çocuk yapma ereğine– ulaşabilsin.

Klemens üçüncü *Stromata*'nın bir pasajında Tekvin'in ilk insan çiftinin düşüşüyle ilgili bölümünü yorumlar. İşlenen kabahat cinsel eylem midir? Uzun zaman tartışılmış[101] bir soruya Klemens incelikli bir cevap verir. Günahı teşkil eden şey cinsel ilişkiye girilmiş olması değildir. Cinsel ilişkinin doğru vakitte, "uygun olduğunda" vuku bulmamasıdır. Âdem ve Havva onlara verilen emre karşı gelerek çok genç yaşta birleşmiştir.[102] Kısacası onlar *kairos* ekonomisini ihlal etmiş ve zaman yasasını görmezden gelmişlerdir. Erken gelişmiş ve dikbaşlı çocuklar olduklarından, şimdi *Paidagogos*'un haklı olarak insanlığa öğreteceği bu hikmetten kaçmışlardır, ki insanlık ancak henüz "çocuk" olduğunu bilmesi kaydıyla yeniden üreyebilecektir. *Protreptikos*'ta da açıklandığı üzere, işte düşüş buydu: Çocuk Âdem "şehvete yenilerek" ve "arzularının ayartısına" kapılarak çocukluğunu yitirmiştir; itaatsizliği pedagojik *logos*'un

99. Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates,* II, xxııı, 141, 5. Klemens için bu konum mutlak değildir. Bkz. evlenme ya da evlenmeme ihtimali üzerine bölüm.
100. "*Semnôi kai sôphroni paidopoioumenos thelêmati*", a.g.e., III, vıı (P. G., c. 8, str. 1161).
101. Örneğin Tertullianus *De carne Christi*'de düşüşün menşeini yılanın henüz çok genç olan kadının vücuduna sızmasında görür. Bundan Kabil doğacaktır (XVII, 5).
102. "*Thatton ê prosêkon ên, eti neoi pephukotes*", Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates,* III, xxıı, (P. G., c. 8, str. 1205). Çok erken vakitte kanları arzuyla tutuşan gençlerin atıldığı genel tehlike üzerine: Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue,* I, ıı, 20, 3-4.

bütün desteğinden yoksun bir "insan/adam" yapmıştır onu.[103] Erken gelişmişlikten kaynaklanan bu düşüşün açıkça gösterdiği üzere, üreme kendi başına kötü değildir, sadece vuku bulduğu koşullar kötüdür. Üreme Âdem'in hatasından masumdur, işte bu yüzden üçüncü *Stromata*'nın aynı pasajında üreme günahtan aklanmakla kalmaz, aynı zamanda övülür. Klemens Yaratılış'a olduğu kadar üremeye de atıfta bulunan *genesis* kelimesiyle oynar. İlk günahtan sonra bile, "yaratılış mübarek olmaya devam eder", onun sayesinde "dünya, özler, doğal varlıklar, melekler, güçler, ruhlar, emirler, yasalar, İncil ve Tanrı'nın irfanı tesis olunmuştur."[104]

Öyleyse insanın üreme fiili Yaratılış'ın gücüne atıfta bulunur ki insan Yaratılış'a nakşedilmiştir ve kendisine has gücünü ondan alır. Gelgelelim Klemens üremeyi ayrıca dünya tarihinde Baba'nın Yaratımı'nın sureti olarak da düşünür: Mesih'le, onun Tecessüm'üyle, kendini kurban edişiyle ve öğretisiyle yeniden can bulmak. *Paidagogos*'un ilk kitabının "çocuklar" kelimesinin kullanımına hasredilmiş uzun VI. bölümünde ananın besleyici sütü olarak Mesih'in öğretisi teması geliştirilir.[105] Kanın geçirdiği bütün dönüşümlerle birlikte bütün "fizyoloji"sinin taslağı çizilir: Vücudun tüm güçlerini barındıran bir madde olan *Logos*-kan ayrıca iki başka biçimde ortaya çıkar. Bu ısınmış, çalkantılı madde köpürerek sperm haline gelir, böylece gelişerek rahmin nemliliğine başka bir bedene can verebilecek ilkeleri aktarır; ama kan soğuyup havayla temas ettiğinde annede süte dönüşür ve bu biçimiyle çocuğa ebeveynlerinin vücudunda bulunan güçleri aktarmaya devam eder: Emzirme üreme yoluyla çocuğa hayat verme fiilinin uzantısıdır, aynı kan ve kuvvetler başka bir biçim altında çocuğa aktarılır. Böylece Mesih kendi kanını sunduktan sonra çocuk-insanlara kendi *Logos*'unun sütünü verir. Onlara öğretir, onların pedagogu, eğitimcisidir. Vaktiyle Çile'de dökülmüş kan ile Kelam'ından bitimsizce akan süt arasında üreme *Logos*'un vücuda getirdiği ve yeniden can verdiği bu "küçücük insanlardan" oluşan halkı meydana getirir.

Klemens'in sonraki kitaplarda açıklayacağı öğretiyi teorileştirdiği, *Paidagogos*'un bu pasajı kan ile süt arasındaki sperme üstünkörü değinir sadece. Metnin esası doğuşa [*genesis*] değil yeniden doğuşa

103. "*Pais andrizomenos apeitheia*", Aleksandreialı Klemens, *Le Protreptique*, XI, 111, 1.
104. Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates*, II, xvıı (P. G., c. 8, str. 1205). Klemens Tanrı'nın pay sahibi olduğu *genesis*'i mahkûm etmenin bir küfür olacağını hatırlatır.
105. Bilhassa 34, 3'ten (*Le Pédagogue*, I, vı) itibaren. Orada *Korintlilere* Birinci Mektup 3:2'yi tefsir eder: "Size süt verdim, katı yiyecek değil."

[*régénération*] ilişkindir. Öte yandan *Logos*'un büyük "fizyoloji"sinde üremenin yerini açıkça belirtir. Böylece bizi Tanrı'ya bağlayan akrabalığın, dolayısıyla benzerliğin altını çizer. Kan yoluyla "akrabalık" ve bu pasajın bahsettiği eğitim[106] yoluyla "duygudaşlık" sonraki kitabın X. bölümünün ele aldığı üremede sinerjiyle tamamlanacaktır. Kanın, spermin ve sütün *Logos*'la beraber devridaimi (ki *Logos* hem onlarda barınır hem de onlar tarafından aktarılır) bizi Tanrı'ya akrabalık ilişkisiyle sıkı sıkıya bağlar.

Nitekim Mesih'in öğretisi olarak, bizim çocukluğumuzu besleyen süt olarak *Paidagogos* üremeye uygun vaktin, *kairos*'un ne olduğunu söylediğinde, üremenin ekonomisini tam da Yaratılış'tan Kurtuluş'a, Doğuş'tan Yeniden Doğuş'a doğru ilerleyen büyük harekette tespit eder.

*

Öyleyse, sık sık söylendiği gibi, *Paidagogos* bulunduğu dönemin ya da kendinden hemen önceki dönemin pagan felsefesini ve ahlakını sunan metinlerle önemli düzeyde süreklilik arz eder. Onlarla aynı talimat ya da reçete biçimi söz konusudur: Söz konusu yaşam "rejimi" eylemlerin değerini rasyonel gayelerine göre tanımlar, bir de bu gayeleri meşru yoldan ifa etmeyi sağlayan "fırsatlar"a göre. Buradaki yine "klasik" bir düsturlar bütünüdür, zira burada da doğaya ve verdiği derslere atıfla aynı yasaklar (zina, sefahat, çocukların iğfal edilmesi ve erkekler arası ilişkiler), aynı yükümlülükler (evlenmenin ve cinsel ilişkiye girmenin amacı çocuk sahibi olmaktır) bulunur.

Ama bu belirgin süreklilik, Klemens'in geleneksel ahlaktan aldığı bir parçayı İbrani kökenli ilavelerle tamamlayıp kendi din anlayışına öylece dahil ettiğini düşünmeye sevk etmemeli bizi. Klemens bir yandan evlilik etiğini ve ayrıntılı bir cinsel ilişkiler ekonomisini aynı kuralcı bütünde birleştirmiş, bizatihi evlilikte cinsel bir rejim tanımlamıştır. (Oysa "pagan" ahlakçılar, cinsel ilişkileri sadece evlilik dahilinde ve üreme amacıyla kabul ettiklerinde bile bilge için zorunlu hazların ekonomisi ile evlilik ilişkilerine has ihtiyat ve adabımuaşeret kurallarını ayrı ayrı analiz ediyorlardı.) Öte yandan bu kural koyucu buyruklar bütününe dini bir anlam vererek, onu kendi *Logos* anlayışı çerçevesinde toplu halde yeni-

106. "*Sungeneia dia to haima* [...]. *Sumpatheia dia tên anatrophên*": Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue*, I, vi, 49, 4.

den düşünmüştür. Hıristiyanlığına kendisine yabancı bir ahlak sokmamıştır. Halihazırda oluşturulmuş bir düsturdan hareketle cinselliğe ilişkin Hıristiyani bir düşünce ve ahlak inşa ederek bu meseleleri anlamanın birden fazla yolu olduğunu göstermiş, böylece *tek* Hıristiyan cinsel ahlakı diye adlandırılan bu garip ve acayip uygulamalar, mefhumlar ve kurallar bütününü kaçınılmaz olarak dayatanının (başlı başına ve içsel gerekleri nedeniyle) Hıristiyan inancının *ta kendisi* olduğunu düşünmenin tamamen yanlış olacağını ortaya koymuştur.

Her halükârda Klemens'in analizi daha sonra Aziz Augustinus'ta karşılaşılacak ve "bu" ahlakın kristalleşmesinde çok daha belirleyici bir rol oynayacak temalardan çok uzaktır. Klemens'ten Augustinus'a, Hellenleştiren, Stoacılaştıran, cinsel ilişkiler etiğini "doğallaştırma"-ya meyleden bir Hıristiyanlık ile daha sofu, daha kötümser, insan doğasını sadece düşüş üzerinden düşünen ve dolayısıyla cinsel ilişkilere olumsuz bir hava veren bir Hıristiyanlık arasında dağlar kadar fark vardır. Ama bu farklılığı saptamakla yetinmemek gerek. Kaldı ki, hepsinden önemlisi, ortaya çıkan değişiklikler yasaklarda daha fazla "sertlik", sofuluk, katılık açısından değerlendirilemez. Zira yalnızca yasanın kendisini ve yasaklar sistemini düşünürsek, Klemens'in ahlakı daha sonra karşılaşılacak olandan öyle pek de daha "hoşgörülü" değildir. Nitekim *Kairos* cinsel eylemi sadece evlilik dahilinde ve sadece üreme amacıyla meşrulaştırır, âdet veya hamilelik sırasında ve akşam dışında günün başka bir zaman diliminde cinselliğe müsaade etmez, dolayısıyla cinselliğe geniş imkânlar sunmaz.[107] Her halükârda caiz olan ile yasaklananı ayıran kalın çizgiler esas itibariyle ve genel tasarıları açısından ikinci ve beşinci yüzyıllar arasında aynı kalmıştır.[108] Buna mukabil aynı zaman diliminde çok önemli dönüşümler meydana gelecektir: bekâret ve mutlak iffetin ahlaki ve dini üstünlüğüyle birlikte, genel değerler sisteminde dönüşümler; "ayartı"nın, "şehvet"in, tenin ve

107. "Kesinlikle kabul etmek gerekir ki [Klemens'in cinsel ahlakı] son derece katıdır: Sunduğu reçeteler sertlik bakımından Büyük Kilise'de geleneksel hale gelecek konumları sık sık aşar." J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970, s. 136.

108. "Yeni" ana yasaklardan biri olan karmaşık ve yoğun ensest rejimi ancak yüksek ortaçağda geliştirilmiştir.

* "Dürtü" olarak karşıladığımız kelime "*mouvement*" (hareket); bu kelimenin burada alıntılanan Latince metinlerdeki karşılığı *motus*. Öte yandan daha çok psikoloji kavramı olan "dürtü"nün Fransızcadaki eşleniği *pulsion* Foucault'nun metninde hiç geçmiyor. Foucault'nun –psikoloji ve psikanaliz kavramlarına kasten mesafelenen

"ilk dürtüler"in* artan önemiyle birlikte, kullanılan kavramların etkileşiminde dönüşümler – ki bu dönüşümler kavramsal aygıtta belli bir değişikliğin yanı sıra analiz alanında da bir kaymayı gösterir. Düsturun güçlendirilmesinden ya da cinsel ilişkilerin daha katı bir şekilde bastırılmasından ziyade yavaş yavaş şekillenen farklı bir deneyim türü söz konusudur.

Elbette bu değişim Hıristiyan İmparatorluğu'nun kurulmasına yol açan Hıristiyan Kiliselerinin bütün o çok karmaşık evrimiyle bağlantılandırılmalıdır. Fakat daha spesifik olarak, Hıristiyanlıkta iki yeni unsurun tesis edilmesiyle ilişkilendirilmelidir: ikinci yüzyılın ikinci yarısında başlayan tövbe disiplini ve üçüncü yüzyılın sonundan itibaren ortaya çıkan manastır çileciliği. Bu iki tür uygulama basitçe yasakların pekiştirilmesini sağlamakla veya âdetlerde daha fazla katılık çağrısı yapmakla kalmadı. Kişinin kendisiyle belli bir ilişki tarzını ve yanlış/kötü ile doğru arasında belirli bir rabıtayı tanımlayıp geliştirdi; daha kesin bir ifadeyle, günahların bağışlanması, kalbin arınması ile vicdan muhasebesinde, itirafta, günah çıkartmanın [*confession*] farklı biçimlerinde gizli suçlarının, sırlarının ve gizli kapaklı işlerinin ortaya çıkması arasında.

Tövbe pratiği ve çileci yaşam alıştırmaları "kabahat işlemek" (*mal faire*) ile "doğruyu söylemek" arasındaki ilişkileri düzenler; kişinin kendisiyle, kötülükle ve doğruyla olan ilişkilerini yasaya eklenen ya da yasadan çıkarılan şu ya da bu sertlik derecesinden kuşkusuz çok daha yenilikçi ve çok daha belirleyici bir biçimde bir araya getirirler. Nitekim söz konusu olan öznellik biçimidir: kendinin kendi üzerinde talimi, kendinin kendi yoluyla bilgisi, kendinin soruşturma ve söylem nesnesi olarak tesisi, kendinden kurtulma, arınma ve kendinin en derinlerine ışık düşüren ve en derin sırları kefaretin tezahürünün ışığına kadar götüren işlemler aracılığıyla kurtuluş. O dönemde geliştirilen şey –hem kendine

---

bir filozof olarak, ayrıca titiz bir tarihçi ve filolog olarak– o tarihte henüz ortaya çıkmamış ve o metinlerde geçmeyen bir psikoloji mefhumunu buraya dahil etmekten kaçındığı açık olsa da, muğlaklık ve anlam kayması olmaması için "hareket" yerine "dürtü" kelimesini tercih ettik, uygun düştüğü yerde zaman zaman "hareket", "haretlenme" ve "tahrik" kelimelerini de kullandık. Öte yandan daha çok kullandığımız "dürtü" kelimesinin geçtiği yerlerde, psikolojik terim içeriğinden ziyade, düz anlamıyla "hareket" ve "hareket ettirici kuvvet" olarak anlaşılmalıdır. Bu metinler bağlamında ruhsal dürtüler ile bedensel dürtüler arasında net bir ayrım olmadığı, bunların birbirini etkileyebildiği ve tahrik edebildiği, dolayısıyla aynı "hareket" fiiline ait olduğu akılda tutulmalıdır. (y.h.n.)

mevcudiyet tarzı hem de kendinin dönüşüm şeması olarak anlaşılan– bir tecrübe biçimidir. Ki "ten" [*chair*]* sorununu yavaş yavaş kendi dispozitifinin merkezine yerleştiren de bu biçimdir. Böylece insan düzgün bir yaşamın genel düsturuyla bütünleştirilen bir cinsel ilişkiler rejimini (yani *aphrodisia* rejimini) izlemek yerine, tüm yaşamına yayılan ve ona dayatılan kuralların altında yatan, tenle temel bir ilişkiye sahip olacaktır. "Ten" bir deneyim tarzı olarak anlaşılmalıdır, yani kötülüğün ortadan kaldırılması ile hakikatin tezahürü arasındaki belirli bir ilişkiye bağlı olarak, kendinin kendi yoluyla bilgisinin ve dönüşümünün bir tarzı olarak. Hıristiyanlıkla birlikte, cinsel eylemler konusunda hoşgörülü bir düsturdan sert, kısıtlayıcı ve baskıcı bir düstura geçilmemiştir. Bunların süreçlerini ve nasıl eklemlendiklerini başka bir biçimde tasavvur etmek gerekir. Evlilik ve üreme çerçevesinde bir cinsel düstur tesis edilmesi büyük ölçüde Hıristiyanlık'tan önce, onun dışında, onun yanında

---

* "*Chair*" kelimesinin birinci anlamı "et": insan ve hayvanda kemikleri örten kas, deri ve yağdan oluşan kısım (meyve için de çekirdek dışındaki sulu kısım). İkinci anlamı "ten": 1. Kişinin veya başkasının bedeninde beş duyuyu uyarabilen ve zevk nesnesi olabilen cismani varlığı. 2. Kasları örten ve insana kendine has rengini veren deri (bu anlam kaydı Fransızca *teint*'in [ten] eşleniği). 3. Çıplak beden. 4. Sıfat hali *charnel*'e (cinsel, tensel) kaynak olan anlamıyla hazlarla ve cinsellikle ilişkili beden. Bu anlamlarından teşmille Hıristiyanlıkta "insanın cismani sureti" ve "insanda arzu uyandıran, bozuluşa tabii olan, ruhu bulandıran ve ruhani olana karşıt şeylerin tamamı" demektir; ruhtan bağımsız hareket edebilmesi, ruha hükmedebilmesi, iradeye tabi olmama gücü açısından tehlikeli addedilmiştir, bu nedenledir ki cismani olmasına rağmen ruhu etkileyebilmesi, değiştirebilmesi, "kirletebilmesi"ne istinaden (Platoncu ve Stoacı gelenekteki gibi basitçe reddedilmekten ziyade) Hıristiyanlıkta yoğun bir inceleme ve denetim nesnesi ve konusu haline gelmiştir. Fransızcada "beden, vücut, cisim" anlamına gelen *corps* (Latincesi *corpus*, Yunancası *soma*) kelimesi ise *chair*'e nazaran nötr ve geneldir. Türkçedeki "ten" kelimesi ise eski anlamıyla "vücut, gövde, beden" ve "insanın ölümlü cismani varlığının tamamı" anlamlarına gelir. "Ten' kelimesi "tensel" (~erotik, cinsel, hazza ilişkin) sıfatına kaynak olan anlamıyla "*chair*"e yakındır. Öte yandan tarihsel anlam birikimi bakımından "*chair*" kadar karmaşık değildir ve onun kadar olumsuz anlam yükü taşımaz. Zira edebiyat geleneğinde genelde "can"la birlikte kullanılır ve "insanda Tanrı'dan gelen kutsal canı taşıyan cismani varlık" anlamında görece olumlu kullanımlarıyla beraber "insanın itibar edilmemesi gereken fani varlığı" anlamında görece olumsuz kullanımları vakidir. Dolayısıyla "ten" veya "beden"in "*chair*" ve "*corps*" kadar analiz, düşünce, inceleme, denetim, terbiye ve eğitim nesnesi haline gelmediğini, bu kelimelerin nispeten farklı tarihsel anlam yüklerinin izini taşıdığını akılda tutmak gerek. Bu konuda Türkçede, tasavvuf geleneğinin ve edebiyatının etkisiyle, "*chair*" gibi inceleme nesnesi haline gelen, insanın hem soyut hem de somut varlığını içeren "nefs" olmuştur. Son olarak, Kutsal Kitap'ta "*chair*"in Latincesi *caro*, *carnis*; Yunancası *sarks*; İbranicesi *basar* ("beşer" [insan] ile eş kökenli). Elbette bunlar kelime eşlenikleri; dilden dile ve bağlama göre farklı nüansları ve anlam katmanları olduğunu akılda tutmak gerek. (y.h.n.)

başladı. Hıristiyanlık bunu esas itibariyle kendi hesabına geçirdi. Hıristiyanlığın sonraki gelişim süreci sırasında ve bireyde bazı teknolojilerin (tövbe disiplininin, manastır çileciliğinin) oluşması vasıtasıyla, bu düsturun bireylerin davranışlarında yeni bir tarzda icra edildiği ve tamamen farklı biçimde somutlaştığı bir deneyim biçimi ortaya çıktı.[109]

Öyleyse bu oluşumun tarihini yapmak için bu oluşumu sağlayan pratikleri analiz etmek gerekir. Burada bu son derece karmaşık müesseselerin doğuşunu anlatmak iddiasında değiliz, mesele yapılan kötülüğün bağışlanması, doğrunun açığa çıkması ve kendinin "keşfi" arasında orada gelişen ilişkileri gözler önüne sermek yalnızca.

109. ["Foucault daktilo yazmasında şu pasajın üstünü çizmiştir: "Kısacası düsturun, bastırmanın ve yasakların içselleştirilmesinin şeması tam da düsturun davranışlara dönüşmesini ya da davranışların düsturlar oluşturmasını sağlayan bu süreçleri yani "özneleşme" süreçlerini izah edemez. Ten bir özneleşme tarzıdır."]

[2]
[Zahmetli Vaftiz]

"Her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olsun. Böylece günahlarınız bağışlanacak."[1] İkinci yüzyıla kadar vaftiz, "günahların bağışlanmasını sağlayabilecek tek eklesiastik edimdi."[2]

İkinci yüzyılda yaşayan müellifler bu bağışlamayı genelde bizzat vaftiz ediminin ürettiği dört etkiye bağlar. Vaftiz *yıkar*, siler, arındırır: Suya daldırma lekeleri çıkarır. "Pislik içinde suya iner ve oradan semerelerle çıkarız."[3] Ayrıca bir *damga* da basar: "Vaftiz suyu", "Tanrı'nın oğlunun mührü"dür[4]; o mührün vurulduğu kişiler Tanrı'ya adanır, bu mühür sayesinde aidiyetlerinin izini ve üstlendikleri taahhüdü taşırlar (tıpkı bir belgenin altındaki mühür, çiftlik hayvanlarının üzerindeki damga ya da askerin kolundaki dövme gibi bir işlevi vardır).[5] Üstelik vaftiz *yeni bir doğum* demektir: Yaşamı geri verir. Bu yeniden doğum [*palingénésie*] bazen ikinci bir doğum olarak temsil edilir. İlkinden (Iustinus'a göre, "ebeveynelerimizin birleşmesi"yle "nemli bir tohum"dan "cehalet" içinde "zorunluluk" sonucu gerçekleşen ilk doğumdan) sonra vaftiz yeniden ama bu sefer "özgür seçim"le ve "bilerek" doğmamızı sağlamak suretiyle

1. Elçilerin İşleri 2:38.
2. A. Benoît, *Le Baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, s. 188.
3. *Pseudo-Barnabas Mektubu*, XI, 11.
4. Hermas, *Le Pasteur, Similitudo* IX, 16, 2-4.
5. Mührün farklı anlamları için bkz. F. J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911. Hermas'a göre mühür ayrılmış bir yere girebilmek için kullanılan kısaltma simgesi olarak görünür: "*hina eiselthôsin eis tên basileian tou theou*" (*Similitudo* XIX, 16, 4).

bizi "gençleştirir". Böylece "Her şeyin Babası ve Rabbi"[6] olan bir Baba'nın çocukları oluruz. Benzer şekilde, Aziz Eirenaios Tanrı'nın bize bahşettiği ve iman yoluyla Bakire'den doğmamızı sağlayan "yeni doğuş"tan [*nouvelle génération*] bahseder.[7] Bu yeniden doğuş ölümün ötesindeki yaşama vasıl olmak diye de tanımlanır. İlk varoluşumuzda, der Hermas, bize sadece ölümlü bir doğa verilmiştir; insan bu varoluşta sadece ölümde ve adeta ölümün kendisi gibi yaşamıştır: İçine indiği ayin suyundan canlı olarak çıkacaktır.[8] Son olarak vaftiz *aydınlatır*. Ruhun içine Tanrı'dan gelen bir nur akıtır ve onu tamamen doldurur; gölgeler dağılır ve ruh bir anda ışığa açılıp ona nüfuz eder: "Bu abdest *aydınlanma* diye adlandırılır çünkü bu öğretiyi alanların ruhları nurla dolmuştur."[9]

Bu farklı veçheler arasında, vaftizle bağışlanma hakikate ulaşmakla bağlantılıdır. Bunun ilk sebebi vaftizin bir eğitim sürecinin sonunda uygulanmasıdır: Kişi bu eğitimde ölüm yoluna karşıt olarak "yaşam yolu"nu tanımlayan doktrini ve kurallar bütününü öğrenir.[10] Yalnızca "kendilerine öğretilenlerin doğru olduğuna inananlar" vaftiz edilecektir.[11] Ama dahası var: Vaftize atfedilen etkilerin her biri hem bir bağışlama mekanizması hem de gerçeğe ulaşma usulüdür. Arınma ruhu karartan, ışığı engelleyen kirleri siler, lekeleri yok eder. Mühür kişinin bağlılığını, taahhüdünü ve aidiyetini gösterir, aynı zamanda Mesih'in adını da kazır (adını yani bundan böyle ruhta mevcut bulunan suretini).[12] Yeniden doğum kötülükten arınmış bir yaşama ulaştırmalıdır, hem "doğru" bir yaşama hem de hakikat yaşamına. Son olarak aydınlanma hem şerrin hem de cehaletin karanlıklarını dağıtır. İlmihalden öğrenilen öğreti kabul edilmesi gereken hakikatleri zihne aktarıp onu hazırlarken, vaftiz nurun gelişiyle çakışır.

Bu nedenle Havari Babalar ve Apolojistler çağında vaftizde günahların bağışlanması ile hakikate erme arasındaki bağlantı

---

6. Iustinus, *Première apologie*, 61. Bu ikinci doğumun erdemli ve bilgece eylemi nitelendiren bir söz dağarcığıyla tarif edildiğini kaydedelim.
7. Eirenaios, *Adversus haereses*, IV, 33, 4.
8. Hermas, *Le Pasteur*, *Similitudo* IX, 16, 3-5.
9. Iustinus, *Première apologie*, 61.
10. *Didakhê*, I-IV. İkinci asır boyunca bu din dersinin muhtevası ve biçimi hakkında bkz. A. Turck, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris, 1962.
11. [Iustinus, *Birinci Apoloji*, 61, 2].
12. Dolayısıyla *Excerpta ex Theodoto*'da (86) [Aleksandreialı Klemens] şöyle denir: "Hakikat'in 'mührü'nü yemiş Sadık ruh 'üzerinde Mesih'in işaretlerini taşır'." Bu mühür-suret-hakikat ilişkisi için bkz. F.-J. Poscmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940.

oldukça güçlüdür. Bu doğrudan bir bağlantıdır çünkü vaftizin aynı etkileri günahları siler ve nuru getirir. Bu dolaysız bir bağlantıdır çünkü günahların bağışlanmasıyla birlikte nur ilaveten bahşedilmez, günahlar da iman tamamen şekillenip hakikat elde edildikten sonra mükâfat olarak bağışlanmaz. Peki bu aynı zamanda "düşünülmemiş" bir bağlantı mıdır; yani günahların bağışlanması ve hakikat bilgisi ruhun işlediği ve işlediği için de af dilediği günahlar hakkındaki hakikati bilmesine gerek kalmadan mı meydana gelir ruhta? Günahların bağışlanması ve hakikate erme şu ya da bu şekilde bizatihi günahların bilgisine ve bizzat özne tarafından bilinmesine mi bağlıdır?

Cevabın nüanslı olması gerekiyor. Bu cevap *metanoia** kavramına verilmesi gereken anlama bağlıdır, ki Latin yazarlar bu kelimeyi *paenitentia* [pişmanlık, tövbe, vicdan azabı] diye çevirir ve düzenli olarak vaftizle bağlantılı olarak kullanır. Iustinus şöyle der: "Öğrettiğimiz ve söylediğimiz şeylerin doğru olduğuna inananlar buna göre yaşamayı taahhüt ediyor. Onlara günahlarının bağışlanması için oruç tutmayı ve Tanrı'ya dua etmeyi öğretiyoruz ve biz de onlarla birlikte dua edip oruç tutuyoruz." Sonra vaftiz ânı geldiğinde, "yeniden doğmayı seçen ve geçmiş günahlarından tövbe edenin üzerine, suda Baba'nın adını anarız"; ve bu, cehaletin ve zorunluluğun değil tercihin ve ilmin çocukları olarak kalsınlar diye yapılır.[13] Metin açıktır: Vaftiz olan, seçimin ve ilmin çocuğu olan, günahları bağışlanan kişi yalnızca öğretiyi almış ve yeniden doğmayı arzulayan değil aynı zamanda tövbe eden kişidir. *Metanoia* ve *paenitentia* vaftizin merkezindedir.

Fakat bu *metanoia* düzene bağlanmış gelişkin bir cezalandırma pratiği olarak tanzim edilmemiştir; yani özneyi işlediği günahların olabildiğince kesin bilgisini edinmeye, ruhunun derinliklerinde kötülüğün kaynaklarını, gizli biçimlerini, unutulmuş suçlarını araştırmaya, kendini düzeltmek için sürekli uyanıklık ile tedrici vazgeçişin kaynaştığı uzun ve zahmetli bir sürece teslim olmaya ve Tanrı'nın öfkesini yatıştırmak için işlediği cürümlerin ağırlığıyla orantılı katı cezalar çekmeye zorlayan bir dizi eylem olarak tertip

---

* Eski Yunancada "birinin fikrini, kalbini veya düşünüşünü değiştirmek" anlamına gelen bu kelime (birebir anlamıyla "düşünceden sonra") Hıristiyanlığın ilk döneminde "davranışta ve/veya yaşam biçiminde temel bir değişikliğe yol açan, düşüncede temel bir dönüşüm"ü ifade etmek için kullanılmıştır. "Tövbe, pişmanlık" anlamlamlarına gelen "repentance" ve "penitence" kelimeleri de bunu ifade eder. (ç.n.)

13. Iustinus, *Première apologie*, 61, 10.

edilmemiştir. Vaftizin gerektirdiği tövbe (en azından Havari Babalar ve Apolojistler döneminde tanımlanan türden tövbe) uzun bir disiplin, kişinin kendi üzerinde çalışması ya da kendi kendini idrak etmesi ile karakterize edilmez. Bu hususta Hermas'tan bir pasaj önemlidir. Tövbe meleği konuşuyor: "Tövbe eden [pişman olan] herkese izan/feraset [*intelligence*] veririm. Tövbe fiilinin kendisinin izandan geldiğini düşünmüyor musun? [...] Çünkü günahkâr, Rabbin huzurunda kötülük yaptığını anlar, yaptığı iş kalbine kadar girer, pişman olup tövbe eder ve artık kötülük yapmaz; tam tersine tüm gayretini iyilik yapmaya, kendi nefsini alçaltmaya ve günah işlediği için nefsini imtihan etmeye harcar. Görüyorsun ki tövbe büyük bir izan/feraset edimidir."[14] Pişmanlık açıkça bir bilme/anlama [*connaissance*] edimiyle, *sunesis* [feraset] ile bağlantılıdır, fakat bu öğrenilmiş bir şey ya da keşfedilmiş bir hakikat anlamında bilgi değildir; söz konusu olan bir idraktir, kişinin "farkındalık"a ulaşmasını sağlayan bir kavrayıştır.[15*] Bu kavrayışın üç veçhesi vardır: Daha önce işlenen amellerin kalbin yüzeyine yükselmesine izin verirken, kişinin bunların kötü olduğuna (Tanrı "huzurunda"[16] yani hem ona göre, hem ona karşı, hem de onun nazarında kötü olduğuna) kani olması gerekir; kötülükten yüz çevirmenin ve tam tersine iyiye yönelmenin gereğini artık anlamak gerekir ve son olarak kişi değişimin hakiki olduğunu göstermeli, günah işleyen ruhun "gururunu kırmalı", yenilenmesi itibariyle şimdi onu "imtihan etmeli", yani bu değişimi tasdik eden işaretleri kendine ve Tanrı'ya vermelidir.[17] Hermas'ın *Pastor*'u (Çoban) işte bu dönüm noktası ve adayın vaftiz anında vermesi gereken bu vazgeçiş taahhüdü etrafında, bu *metanoia* etrafında hakikat fiillerine yer açar.

---

14. Hermas, *Le Pasteur*, *Mandatum IV*, 2, 2. "*Intelligence*" [izan/feraset] kelimesi *sunesis*'in çevirisi.

15. Platon *Kratylos*'ta *sunesis*'te ruhun seyir halindeki şeylere eşlik ettiğini (*sumporeuesthai*, 412a-b) açıklar.

* "'İtidal'i (*sôphrosynê*) şimdilerde 'basiretin kurtarışı' (*sôtêria ... phronêseôs*) olarak değerlendiririz. Bilgi (*epistêmê*) ise uygun bir sözle ruhun hareket halindeki şeylere (onların ne peşinden ne de önünden giderek) 'eşlik ettiği'ni (*epomenês*) açığa vuruyor. Bundan dolayı bizim bir 'ei' (*epsilon*) ekleyerek *epeïstêmê* diye adlandırmamız icap eder. 'Feraset'in (*synesis*) ilk bakışta 'hesap etme' (*syllogismos*) olduğu sanılır. 'Bir araya getirmek/anlamak' (*synienai*, *syniêmi*) dediğimizde sözlerimiz 'bilmek' (*epistasthai*) ile bütünüyle aynı kapıya çıkar. Keza 'birlikte gitmek' (*synienai*, *synieemi*) ruhun şeylerle birlikte ilerlemesidir (*symporeuesthai*)." *Kratylos*, Çev. Erman Gören, Dergâh, 2016, s. 128-129. (y.h.n./ç.n.)

16. Hermas, *Le Pasteur*, *Mandatum* IV, 2, 2: "*Emprosthen tou kuriou*."

17. [A.g.e.] Hermas'ın kullandığı kelime *basanizein*'dir, taşın eylemini ya da tanığın doğru söyleyip söylemediğini teyit etmek için kullanılan araçları belirtir.

Bunlar bilgiden [*connaissance*] ziyade tanıma [*reconnaissance*] kategorisinde yer alır: Bunun yolu da kötülüğün kalbin yüzeyine çıkmasına izin vermek, yapılan kötülüğü tanımak/kabul etmek ve artık o eski kişi olmadığını, hayatını değiştirdiğini –yıkanıp temizlendiğini, mühürlendiğini, yeniden doğduğunu, nurla dolduğunu– gösteren işaretler vermektir.

Öyle görünüyor ki, bu vaftiz anlayışında günahların bağışlanması ile hakikate olabildiğince güçlü biçimde, doğrudan ve hemen erme arasındaki ilişki yalnızca ruhun dönüşmesinden/ihtidasından [*conversion*], ışığa yönelmek ve kendisini kaplayan ışığa açılmak için kendi etrafında dönmesinden, karanlıktan, kötülükten ve ölümden yüz çevirmesinden ibaret değildir. Söz konusu olan, ruhun hem kendi dönüşümünün faili olacağı hem de yüz çevirdiği günahları silen ve yüzünü döndüğü ışığı ona bahşeden Tanrı'nın iyiliğiyle harekete geçireceği bir kırılma, bir geçiş veya bir devinim değildir. Günahların bağışlanması ve hakikate erme üçüncü bir öğeyi gerektirir: *metanoia*, tövbe/nedamet. Fakat tövbe/nedamet bir disiplinin hesaplanmış icrası olarak anlaşılmamalıdır. Kendinin nesneleştirilmesiyle değil kendinin tezahürüyle bağlantılıdır. Kişinin geri bıraktığı benliğin ve halihazırda gözettiği yeniden hayat verilmiş varoluşun şuuru ve tasdiki olan bir tezahürdür bu. Sadece bir dönüşümden ibaret olmayan, vazgeçiş ve taahhüt içeren bir geçişin şuuru-tasdikidir. *Metanoia* ruhu ikiye bölüp bilen parça ve bilinmesi gereken parça diye ayırmaz. Kişinin artık olmadığı şeyle halihazırda olduğu şeyi zaman bakımından birlikte tutar; varlık, ölüm ve yaşam bakımından, ölmüş olan ölüm ile yeni yaşam olan yaşamı; irade bakımından, kötüden kopma ile iyiye bağlanmayı; hakikat bakımından, gerçekten günah işlediğinin şuuru ile gerçekten döndüğünün/dönüştüğünün tasdikini bir arada tutar. *Metanoia*'nın vaftizdeki işlevi ruhun derinliklerine dalıp orada bulunan sırları vicdanın/şuurun [*conscience*] ve başkalarının nazarına taşımak değildir. "Geçiş"i (söküm, hareket, dönüşüm, erme) tezahür ettirmek ve hem ruhta gerçek bir süreç hem de ruhun etkin bir bağlılığı olarak tezahür ettirmektir. Dolayısıyla *metanoia* karmaşık bir fiildir, hem hakikate eren ruhun hareketi hem de bu harekette tezahür etmiş hakikattir.

*

İkinci yüzyıl ile üçüncü yüzyılın kavşağında, Tertullianus'un vaftize hasredilmiş metinleri belli başlı kayda değer değişikliklere delalet eder. Bunlar vaftiz hazırlığıyla olduğu kadar ayine ve etkiliğine verilen anlamla da ilgilidir.

A. Vaftize hazırlık[18]

De paenitentia'nın (Tövbe Üzerine) VI. bölümü bu hazırlık zamanına, geçmişte yüklenenden çok daha büyük bir işlemsel anlam ve değer veriyormuş gibi görünür. "Aklandığımız [günahımız bağışlandığı] için mi arındık? Zinhar! Bilakis bağışlanmaya yaklaşırken arınırız; cezanın borcu [...] Tanrı affettiğinde değil tehdit ettiğinde ödenmiş olur." Biraz ileride ekler: "Günah işlemeyi bırakalım diye yıkanmadık [vaftiz edilmedik] zira [...] kalbimizin derinlerinde zaten temiziz."[19] Hem arınma hem de bağışlama [borçtan kurtulma] olacak vaftiz eylemi temasıyla ilgili olarak, Tertullianus üçlü bir kaydırma gerçekleştiriyor gibi görünmektedir: zaman bakımından, zira arınma prosedürünün şimdi sanki hem bağışlamadan hem de suya daldırma ritüelinden önce gelmesi gerekir; arınma işlemi bakımından, zira fail şimdi adeta kendi kendisi üzerinde eylemde bulunan insanın ta kendisidir; bu işlemin doğası bakımından, zira burada ahlaki talimin rolü aydınlanmanın gücünden daha ağır basar. Kısacası arınma ruhu ışığa taşıyan ve bağışlanmasını sağlayan hareketin ta kendisiyle bütünleşmek yerine bir ön koşul halini alır. Üstelik aynı pasajın başında, Tertullianus insanın kurtuluşunun bedelini tövbe/nedamet ile "ödemesi" gerektiğini, bu tövbenin de Tanrı'nın af karşılığında aldığı şey olduğunu söylemiyor mu?

Bu metin açıklanmaya muhtaç. Tertullianus[20] (ki bu konuya sık sık döner) ayinin etkililiğine karşı çıkmak ya da işlemin püf noktasını kendi kendini arındıran insanın tarafına aktarmak niyetinde değildir. *De baptismo* "birazcık suyun ölümü yıkayabileceğini" kabul etmeyen bir Kainitler mezhebine yöneltilmiştir açıkça.[21] Tertullianus onlara bir "su övgüsü"yle yanıt verir, suyun Kutsal Kitap'ta tezahür eden manevi değerlerini hatırlatır: Yaratılış'tan önce Ruh'un mahali olan su; Tanrı'nın insanı kendi suretinde şekillendirmek için

18. [Elyazmasında "A"nın ardından "B" gelmiyor.]
19. "*Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam jam corde loti sumus*": Tertullianus, *De paenitentia*, VI.
20. [Boş not].
21. [Tertullianus, *De baptismo*, II, 2.]

çamuru karıştırdığı su; Tufan'da yeryüzünü arındıran, İbranileri Mısırlı takipçilerinden kurtaran, seçilmiş halkın susuzluğunu gideren, Beytesta havuzundaki* hastaları iyileştiren su.[22] Eski yasada bu tür güçlerle donanmış su (şimdi Kutsal Ruh başka bir yasayı başlatarak Mesih'i vaftiz etmek için onun üzerine inmişken) nasıl olur da hâlâ bu güçlere sahip olmaz?[23] Vaftiz suyu Kutsal Kitap'ın delalet ettiği tüm işlevleri yeniden üstlenir: İyileştirir, besler, özgürleştirir, arındırır, insanı yeniden şekillendirmeyi mümkün kılar ve vaftiz edilmiş kişinin ruhunu Tanrı'nın tahtı yapar. Fakat bu işlevler artık kurtuluş ekonomisiyle bütünleştirilmiştir. Bu nedenle Tertullianus, *De baptismo*'nun ilk satırlarından itibaren, vaftiz suyunun günahları yıkadığı ilkesini ikinci yüzyılda karşılaştığımız formüle çok yakın bir ifadeyle hatırlatabilir: "Önceki körlüğümüzün kirlerini yıkayarak bizi ebedi yaşam için özgürleştiren su sakramentimiz ne kutludur."[24]

Öyleyse mesele, *De paenitentia*'nın sözünü ettiği bu önceki arınmanın yerini ve anlamını belirlemektir – tabii eğer *De baptismo*'nun dediği gibi vaftiz suyunun kirlerimizi temizleme gücüne sahip olduğu doğruysa.

Tertullianus'un onları doğru yola sokabilecek vaftizi isteyenlere yönelik bir eleştirisi vardır. Nitekim hedef tahtasına koyduğu vaftiz adayları yaptıkları bazı yanlışlardan pişmanlık duymakla yetinirler, zira böylece Tanrı'nın onların diğer tüm günahlarını da bağışlayacağını düşünürler, bu yüzden de vaftiz olmakta acele ederler. Diğerleri ise tam tersine sakramenti aldıktan sonra günah işlemeye hakları olmayacağını ama bu sakramentin ne olursa olsun tüm günahlarını sileceğini bildiklerinden, günah işleyebilmek için vaftizi mümkün olduğunca geciktirmeye çalışırlar.[25] İmdi, bu iki tutumda da hem küstahlık hem de kibir vardır. Bunun arkasında da iki ciddi hata bulunur.

Bu küstahlıkta söz konusu olan, kişinin sakrament aracılığıyla Tanrı'yı zorlayabileceğini sanmasıdır, bu şekilde ona söz geçirebileceğini ve kesin, tam, nihai bir af elde etmek için vaftize başvurmanın yeterli olduğunu zannetmesidir. Böyle bir yanılgı Tanrı'nın

* Bkz. Yuhanna 5. (ç.n.)
22. Tertullianus'un suyun manevi güçlerini hatırlattığı bölümler: *De baptismo* [III, 2; III, 5; VIII, 74; IX, 1; V, 5].
23. Eski yasanın sonu ve yeni yasanın başlangıcı olarak Mesih'in vaftizi üzerine bkz. Tertullianus, *Adversus Marcionem*.
24. Tertullianus, *De baptismo*, I, 1.
25. Tertullianus, *De paenitentia*, VI.

lütfundan bir "kulluk" yaratır. Tertullianus bu kifayetsiz veya kötü eğilimlerle vaftize gelenlerin aslında kefarete nail olmadığını varsaymaz, ayinin etkililiğini sorgulamaz. Ama daha sonra yeniden düştükleri, taahhütlerini bozdukları ve bağışlanan günahlarına geri döndükleri görülen kişilerin tam da bu şekilde "vaftize kaçanlar" olduğunu ileri sürer. İnsanları "kandırmayı" başarmış olsalar bile her şeyi görenden kaçamazlar: Yeniden düşeceklerdir. İnsanın vaftizde elde ettiği kefaret Tanrı'nın *liberalitas*'ının (hem bağışlayan cömertliğinin hem de bağışlama özgürlüğünün) etkisi olarak görülmelidir. Tertullianus *De paenitentia*'nın hemen başında düşüşe ve bağışlamaya dair çok önemli bir yorum yapar: Tanrı, Âdem'in örneklediği insan pervasızlığının yol açtığı bütün suçları görmüş, insan hakkında hüküm vermiş, onu Cennet'ten kovmuş ve ölüme mahkûm etmiştir. Ama tekrar merhamete gelmiş ve bizzat kendi kendine "tövbe etmiştir".[26] Tanrı'nın insanlara bahşettiği af Tanrı'nın gazabının etkilerini özgürce askıya almaya karar verdiği bir tür *metanoia* olarak anlaşılmalıdır. İşte bu affı insanın boyun eğmeye karar verdiği bir ayinin zorunlu sonucu olarak görmek insanın küstahlığıdır.

Kibre gelince, o da vaftiz olmak isteyen günahkârın kendine güvenidir. Vaftizden önce ya da sonra, her zaman düşebileceğini ya da yeniden düşebileceğini bilmez. Işığa doğru giden kişi düz ve kolay bir yol izlemez. Yeni doğmuş bir hayvan gibi, neredeyse kör bir halde sürekli tökezler, yerde sürünür.[27] Ayrıca unutmamak gerek ki, Şeytan düşüşten sonra insanların ruhlarını ele geçirdiği, her birini deyim yerindeyse kendi Kilisesi yaptığı için[28] vaftizden sonra sahipliğini kaybedeceğini görerek öfkeye kapılır. Böylece gerek bu yenilgiyi önlemek gerek daha sonra kaybettiği bu yeri yeniden fethetmek için gayretini iki katına çıkarır.[29] Bu nedenle vaftizden önceki dönem kibirli bir özgüven dönemi olmamalıdır. Daha ziyade "tehlike ve korku" zamanıdır bu.[30] Tertullianus vaftize giden yolda ve bizatihi Hıristiyanın yaşamında bu "korku" ihtiyacına büyük önem verir. Kuşkusuz burada kendisinden önceki bir temayı ele alsa da onu belli bir tadilattan geçirir. Bu artık basitçe, Eski Ahit'teki, Tanrı'nın emirlerine riayet edilmediğinde

26. "... *Cum rursus ad suam misericordiam* [...] *irarum pristinarum*": A.g.e., II.
27. A.g.e., VI.
28. [A.g.e., VII.]
29. A.g.e.,
30. A.g.e., VI.

kişinin O'nun gazabından korkması gerektiği anlamında Tanrı korkusu değildir. Tertullianus'un Hıristiyan varoluşunun değişmez bir boyutu olan *metus* [korku, endişe] ihtiyacından anladığı hem Tanrı korkusu hem de kendinden korkmaktır; yani kişinin kendi zayıflığından, uğrayabileceği başarısızlıklardan, Düşman'ın ruha nüfuz etmesinden, bizi gafil avlayacağı körlük ya da hoşnutluktan korkmayı kasteder. Vaftiz olacak kişi güven duymalıdır ama kendine değil Tanrı'ya. Güvensizlik (Tanrı'nın kudretiyle ilgili değil kişinin kendi doğası, zayıflığı, güçsüzlüğüyle ilgili güvensizlik) her zaman aklının bir köşesinde olmalıdır.

Böylece yalnızca hakikate intisap etmekten veya yaşam kurallarını öğrenmekten mürekkep olmayan vaftiz için hazırlık zamanının önemi anlaşılabilir. Söz konusu olan, adayın, kibir ve küstahlık içinde, Tanrı'dan muhakkak gelecek tam bir mağfiret ummasına izin vermeyen bir zamandır. Vaftize hazırlık zamanında Tanrı'nın *liberalitas*'ına saygı duyma öğrenilir, ki bu saygı kişinin işlediği günahların ciddiyetinin farkına varmasıyla kazanılır (Tanrı bağışlamamayı seçmiş olabilecekken eğer günahları bağışladıysa bunu sadece kendisi istediği için yaptığı konusunda şuur kazanmakla). Öte yandan vaftize hazırlık aynı zamanda *metus*'un, "korku" duygusunun edinildiği zamandır, yani insanın hiçbir zaman kendisinin efendisi olmadığını, kendini hiçbir zaman tam olarak tanıyamayacağını anlama zamanıdır; nasıl bir düşüşle düşebileceğini bilmesi mümkün olmadığından, verdiği taahhüdün çok daha zor ve çok daha tehlikeli olduğunu idrak ve kabul etme zamanıdır. Tertullianus vaftize hazırlanma zorunluluğunda ısrar ederken ve onda gerçekleşecek arınmadan bahsederken, bizzat sakrament aracılığıyla bağışlanmaya dair temel ilkesine halel getirmez, fakat bu kefaret prosedüründe Tanrı ve kendiyle olan ilişkiyi yeniden yapılandırır. Tanrı affederken hem kadiri mutlaktır hem de bütünüyle özgürdür; kefaret prosedürüne teslim olan insan asla kendisinden emin olmamalıdır. Vaftize hazırlık arındırır ama vaftizin tek başına kurtuluşu garanti edebildiği anlamına gelmez bu, aksine vaftiz kişinin sadece işlediği günahlardan tövbe ederek değil aynı zamanda kendi kendisiyle kurduğu daimi korku ilişkisi yoluyla vazgeçtiği günahları silmesi için her şeyi Tanrı'nın özgür yüce gönüllüğünden beklemeye sevk etmesi anlamında arındırır. Böyle bir hazırlık kişinin bir zamanlar olduğu şeyden kopmasıyla sınırlı değildir; ona bir şekilde sürekli olarak kendinden kopmayı öğretmelidir.

Bu unsurlar göz önüne alındığında, Tertullianus'un kısmen yeni olan vaftize hazırlığa dair yorumu anlaşılır. Tertullianus kateşizmi, hakikatlerin ve kuralların öğretilmesini ahlaki bir arınma çalışmasıyla eşleştirir. Buna karşılık, hazırlığın başlangıcından itibaren *metanoia* hareketini kurallı bir biçimde düzenlemeye yönelir. Bu dönem yalnızca inanılması gereken hakikatlerin değil uygulanması gereken tövbe pratiklerinin de öğrenildiği bir dönem olarak düşünülmelidir. "Günahkâr af vaktinden önce günahları için gözyaşı dökmelidir, çünkü tövbe zamanı tehlike ve korku zamanıdır. Suya gireceklerin ilahi rahmetin etkililiğinden nasipleneceğini inkâr etmiyorum. Ama o noktaya ulaşmak için zahmete katlanmak gerekir." *Elaborandum est.*[31] Kendi biçimi, kuralları, araçları, *ratio*'su olan bir zahmet.[32] Tertullianus'un *tövbe disiplini* dediği şey işte budur, ki vaftiz adayının suya dalmadan önce ona teslim olması gerekir: "Rabbim, kullarına tövbe disiplinini benim ağzımdan bilmeyi veya öğrenmeyi ihsan eyle, çünkü bizzat Dinleyiciler'in günah işlemesi yasaklanmıştır."[33]

Tertullianus bu disiplinin modelini (zorunlu, kurallara bağlanmış ve sadece ön koşul olması bakımından) Yahya tarzı vaftizde bulur. Elbette Kurtarıcı'dan önceki zamana ait olan (dolayısıyla kurtuluşu sağlayamayan) ama bizzat Kurtarıcı'nın teslim olduğu bu vaftizin varlığının ortaya çıkardığı son derece zor problemler ve sayısız tartışma olduğu bilinmektedir. Tamamen insani bir vaftizdir bu, çünkü Kutsal Ruh'un onu kabul buyuranların ruhuna inmesine neden olmaz; rolü vaat edildiği gibi gelen Kişi'yi müjdelemek olan bir Haberci tarafından yapılan bu vaftiz "Tövbe vaftizi" olarak anlaşılmalıdır.[34] Ve Mesih onu kabul buyursa da tövbeyi bizzat kendisinin uygulaması gerekmez. Kabul buyurmasının sebebi, bundan böyle, yeni çağda, vaftizin Kutsal Ruh'un gelişine, dolayısıyla ışığa ve kurtuluşa damga vuracağını göstermektir ama aynı zamanda Yahya'nın misyonunun Hıristiyan sakramentinden önce gelmesi gibi, tövbe vaftizinin de Ruh'un vaftizinden önce gelmesi gerektiğini göstermektir. Haberci, "amacı nefislerin temizlenmesi olan tövbeyi salık vermiştir, ki tövbe insanın kalbinde kadim hatadan kaynaklanan bütün pislikleri dönüştürerek, silerek, kovarak

31. A.g.e., VI, 9.
32. "*Ceterum ratio ejus, quam cognito Domino discimus, certam formam tenet*" ["Dahası, Rab ile aynı zamanda bildiğimiz tövbe kuralı kesin formüllere tabidir"]: A.g.e., II.
33. A.g.e., VII.
34. A.g.e., II.

[…] temiz bir kalbin tapınağına inecek olan Kutsal Ruh'a hazırlasın onu".[35] O halde Yahya'nın vaftizinin bize tek kelimeyle öğrettiği şey, denir *De baptismo*'da, "tövbe[nin] önce, bağışlama[nın] sonra" olduğudur.[36]

Vaftizden önceki bu tövbe disiplini hakkında Tertullianus çok az ayrıntı verir. Bazı negatif/alıkoymaya dayanan kurallardır bunlar: Çok erken vaftiz etmeyin, zira vaftiz konusunda acele etmekte onu geciktirmekten daha büyük tehlike vardır hep. Köpeklere kutsal eşyalar, domuzlara inciler sunar gibi, onu herhangi bir kişiye bahşetmeyin. Çocukları veya kendini tutup tutmayacağı belli olmayan evlenmemiş kişileri vaftiz etmeyin. Bazı genel kaideler: "Günahkâr af vaktinden önce günahları için gözyaşı dökmelidir";[37] ve vaftiz anı yaklaştığında vaftiz olacaklar "bütün gece diz çökerek, uyanık kalarak, oruç tutarak hararetli dualarla Tanrı'ya yakarmalıdır."[38] Fakat önemli olan, Tertullianus'un bu disiplinden, ruhun bu şekilde arınmasına ilaveten beklediği iki tür etkidir. Bu disiplin sıkı ve zorludur çünkü Hıristiyan yaşamını arzulayan biri için "alıştırma" teşkil etmesi gerekir. Hıristiyana karşı Düşman pes etmez, tam tersine onu yenmek için elinden geleni yapacaktır, bu yüzden vaftiz edilen kişi ona direnebilmek için saldırılarına, tuzaklarına, ayartmalarına alışmalıdır; düşmanın yollarını tanımayı öğrenmiş ve ona direnmek için ruhunu eğitmiş olmalıdır. İlk keresinde bağışlanıp beraat ettikten sonra yeniden düşmek çok vahim olduğundan, vaftiz edilmiş kişi Düşman'a karşı zafer kazanmak için mücadeleye hazır ve nazır olmalıdır. Tövbe onun yeniden düşmemesini sağlayacak hazırlıktır; güçleri eğitmek ve teyakkuz kazanmaktır. Eğer tövbenin, *metanoia*'nın baştan itibaren vaftizle bir bütün olması gerekiyorsa, sadece arınma değil aynı zamanda alıştırma olmasındandır; öyle bir alıştırma ki (eğer kefaret için zorunluysa) kefaretten sonra ve tüm Hıristiyan hayatı boyunca yararlı olmalıdır. Vaftiz öncesi biçimlerinden itibaren tövbe Hıristiyanın tüm yaşamıyla kol kola gitmesi gereken, kendi kendisi üzerine alıştırma biçimi olarak tezahür eder.

Ama daha önce karşılaştığımız başka bir anlamı daha var: kişinin kurtuluş için ödediği bedel [kefaret]. "Tövbe etmeyip günahlarının bağışlanmasını beklemek, yani bedel ödemeyip malı almak için elini

35. A.g.e..
36. [Tertullianus, *De baptismo*, X, 6.]
37. Tertullianus, *De paenitentia*, VI.
38. Tertullianus, *De baptismo*, XX, 1.

uzatmak, nasıl hesap bu, adaletsiz olduğu kadar akılsızca da! Rabbin af için belirlediği bedel şudur: O bize tövbe/nedamet karşılığında cezadan kurtulmayı teklif ediyor."[39] Tertullianus bu pasajda eşit bir değiş tokuş, dolayısıyla zorlayıcı, bağlayıcı bir mekanizma fikrine geri dönüyor gibi görünebilir: İnsan gerekli bedeli ödedikten sonra Tanrı onu affetmek zorunda kalacaktı. Ancak metnin anlamı bu değildir. Birinin tövbe ederken verdiği akçeler Tanrı'nın karşılığında bahşettiği şeyle, ebedi yaşamla boy ölçüşemez asla. Dolayısıyla Tanrı'nın yüce gönüllüğü asla icbar edilemeyecektir. Kefaret parası elde edilen af değerinde değildir, ödemede verilen şeyin sahihliğini tasdik eder. Bu para sayılabilir bir meblağ olarak değil, kanıt olarak, daha doğrusu imtihan olarak tasavvur edilir ancak. Pasajın devamı bunu açıkça gösterir: Bir şey satın aldığımızda tüccar "bedel olarak verilen sikkenin kırpılmış, aşınmış veya sahte olup olmadığını görmek için önce onu inceler; Rabbin de önce tövbemizi sınamadan geçirmediğini mi sanıyorsunuz?" Tövbe-bedelden bahsederken Tertullianus'un aklında insanın Tanrı'dan satın alacağı bir şey değil, onun huzurunda boyun eğdiği bir sınav vardır. *Probatio paenitentiae* [tövbe imtihanı]. Mesele ruhta meydana gelen değişimin, kişinin kendi üzerinde yaptığı çalışmanın, verdiği taahhüdün, oluşan inancın somut, elle tutulur, hakiki kanıtlarını sunmaktır. Biraz daha ileride özlü bir formülde ifade edildiği gibi, "iman tövbeye duyulan inançla başlar ve kendini gösterir". Öyleyse tövbe iki şeyi belirtir: Ruhun değişimi ve bu değişimin onun sahihliğini gösteren eylemlerde tezahürü. Tövbe kendisinin kanıtı olmalıdır.

Tertullianus'un bu analizleri, çağdaşı Aleksandreialı Klemens'inkinden farklı bir tonda ve Iustinus'inkinden daha ayrıntılı olsa bile, ne ona özgüdür ne de sonrasının habercisidir. Tertullianus'un yazdığı dönemde, *De paenitentia*'da bahsedilen vaftizden önce gelen bu arınmayı organize etme, kurala bağlama ve denetleme rolüne sahip yeni bir kurum gelişiyordu. Kuşkusuz söz konusu olan, radikal bir yenilikten ziyade kateşizm ve vaftiz hazırlığı uygulamalarına genel bir biçim verme eğiliminde olan bir modele göre kurumsallaşmaydı. Üçüncü yüzyılda vaftiz edilmiş müminlerin yanı sıra giderek "tarikat" havasına bürünen katekümenliğin [*catéchuménat*]* bu şekilde

39. Tertullianus, *De paenitentia*, VI.
* Hıristiyan olmak isteyenlere Hıristiyan inancının tanıtıldığı, doktrin ve disiplin konusunda eğitim verildiği dönemi ifade etmektedir. Vaftiz olmak için aday olan kişiyi tanımlayan "katekümen" kelimesi ise ilk defa üçüncü yüzyılda Tertullianus'un döneminden itibaren görülmeye başlanmıştır. (ç.n.)

tesis edilmesi konusunda, tarihçiler çeşitli sebepler kabul eder: dini hayatın yoğunluğunu zayıflatma tehdidi taşıyan bir aday akını vardı; yeterince hazırlıklı olmayanların inançlarını terk etmelerine neden olan zulümler yapılıyordu; hem yaşam kuralları hem de doktrinin içeriği bakımından daha katı bir eğitimi gerektiren, sapkınlıklara karşı mücadele söz konusuydu. Belki de buna, inisiyelerin eğitimine gösterilen özenle birlikte gizem dinlerinin modeli eklenmelidir.[40] Katekümenlik uzun bir hazırlık dönemi teşkil eder (üç yıl sürebilir), bu dönemde kateşizm, hakikatler ve kuralların öğrenilmesi ile ahlaki buyruklar, ödevler, ayinsel ve pratik yükümlülükler bütünüyle bir araya gelir. Ayrıca –ki burada akılda tutulması gereken budur– bu hazırlık adayı "sınamadan geçirmeye" yani onun ne olduğunu açığa vurmaya, verdiği "zahmet"i tasdik etmeye, geçirdiği dönüşüme ve arınmasının sahiciliğine şehadet etmeye yönelik prosedürlerle duraklara ayrılır. Bu prosedürler "*probatio*"ya [imtihan] tekabül eder, ki Tertullianus'a göre vaftiz hazırlığı için vazgeçilmez olan tövbe disiplinin anlamlarından biri de budur. Kaldı ki bu prosedürlerin gösterdiği üzere, *metanoia*'nın sadece ruhun dünyadan, hatalardan ve günahlardan vazgeçerek yüzünü hakikate dönmesini sağlayan faaliyet olarak değil aynı zamanda ruhun nitelikleri ve iradesiyle kendini açığa vurduğu bir alıştırma olarak da anlaşılması gerekir. Velhasıl ruhun hakikate ermesinin ruhun kendi hakikatini açığa vurmadan gerçekleşemeyeceği ilkesinin kurumsal yönüdür bu: Bu hakikat (Tertullianus'un gayet kendine özgü bir anlama sahip metaforunu tekrar ederek söylersek) adeta ruhun sonunda onu dolduracak ışığa vasıl olması için ödemek zorunda olduğu "bedel"dir.

Hippolytos'un *Apostolik Gelenek*'i bu sınama prosedürlerinin (en azından Batılı katekümenlik anlayışındaki yaygın haliyle) ne olabileceğine dair en ayrıntılı tanıklığı sunar.[41] Tam vaftiz edilen kişinin üçlü soruya cevaben resmiyetle Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a inandığını doğruladığı son duraktaki "iman ikrarı" anından önce uygulanan bu prosedürlerden birçoğunu tarif eder: Bu noktada bizzat katekümen Tanrı'nın isimlerinin *epiklesis*'iyle* ve ellerini üzerine koyarak Ruh'un ve aydınlanmanın gelişinin cevap vereceği bir beyanla inancının sahihliğini açığa vurur. Hakikate erme ve

40. Bunlar en azından A. Turck'un sözünü ettiği dört sebeptir: "Aux origines du catéchuménat", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, c. 48, 1964, s. 20-31.
41. [Boş not.]
* Komünyon ayininde ekmekle şarabı kutsaması için Kutsal Ruh'a yapılan çağrı. (ç.n.)

ruhun kendi hakikatinde tezahürü vaftiz eyleminde böylece bir araya getirilir. Öte yandan *Apostolik Gelenek*'te vaftiz hazırlığının bütününe yayılmış diğer sınama faaliyetlerini ayrıntılı olarak belirtilir ve açıklanır. Bunlar üç ana biçim altında toplanabilir.

1. Sorgulama soruşturması: Bu bir dizi sorunun yöneltilip yanıtlandığı, nispeten basit bir prosedürdür. Gizli olmasa da sınırlı katılımla gerçekleşir: katekümenlikten sorumlu "doktorlar", adayın kendisi, şahit ve kefil rolü oynayarak onu "getirmiş olanlar".[42] Soruşturma dış ayrıntılara odaklanmış gibi görünür: adayın statüsü, (kimi uyumsuzluklar nedeniyle) icra edilen meslek, yaşam tarzı. Ama iç unsurlara da dayanır; esas itibariyle adayın eski diniyle ilişkisine ve onu Hıristiyan inancına sevk etmiş olabilecek sebeplere. "İnsanlar içeri girmeden önce onları öğretmenlerin huzuruna çıkarsınlar. Hangi sebeplerle iman peşinde oldukları sorulsun. Onları getirenler onlar hakkında şahitlik etsin ki dinleyip dinlemediklerini bilelim. Ayrıca yaşam tarzları da incelensin. Karısı var mı? Köle mi? [...] Onları eğitmek için getirilenlerin işleri ve meslekleri sorulsun."[43]

Katümenler Dinleyici olarak kabul edildikten sonra, üç yıla kadar varan uzun bir süre boyunca, temel hakikatlerin öğretildiği bir yaşamın dini yükümlülüklerle ve aynı zamanda davranış kuralları, görevler ve hayır işleriyle birleştirildiği bir yaşam sürüyordu. Bu dönemin sonunda, ilkine çok benzeyen biçimlerde ikinci bir soruşturma yapılır. Şahit-kefillere de sorular sorulur. Ama tahkikat bu kez katekümenlik dönemine dayanır: "Kimlerin vaftiz olacağı seçildiğinde yaşamları incelenir: Katümen oldukları sürece samimi bir şekilde yaşadılar mı? Dulları şereflendirdiler mi? Hastaları ziyaret ettiler mi? Her tür hayır işi yaptılar mı? Onları buraya getirenler her biri için şahitlik yapsın: Böyle hareket etti, İncil'i işitecek."[44] Katekümenler vaftiz olmak için işte böyle kabul ediliyordu. Bunun üzerine birkaç hafta boyunca, genelde Paskalya'dan önceki haftalarda daha yoğun bir hazırlığa tabi tutuluyorlardı: ibadetler,

42. Bu konuda bkz. M. Dujarier, *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1962.
43. Hippolytos, *La Tradition apostolique*, 15-16. Hippolytos'a atfedilen *Kanunlar* adaylar arasında aldatma niyetinde olanları elemek için Hıristiyanlığı benimseme sebeplerini incelemekte ısrar eder: "*examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultu respuant ne forte intrent illudendi causa*" ["Hıristiyan olmak için kiliseye gelenler titizlikle incelemeden geçirilsin [...] ki dalga geçip geçmedikleri belli olsun"] (Kanun 10).
44. Hippolytos, *La Tradition apostolique*, 20.

oruçlar, çekilen cefanın imanlarına tanıklık ettiği uykusuz geceler. Khrysostomos daha sonra bu döneme "*palestra* [güreş/mücadele] zamanı"[45] diyecekti.

2. Şeytan çıkarma sınavları: Ellerin konması ve yüze üfleme insanın bedenini ve ruhunu ele geçiren ruhları kovmaya yönelik eski ayinlerdir. Bu ayinler vaftizle çok eski zamanlarda bağlantılıydı.[46] Ama belki de hiçbir zaman dördüncü yüzyılda olduğu kadar yaygın olmamışlardır, o dönemde öncelikle adayın katekümenler tarikatına girmesinin hemen başında uygulanıyordu, sonra da dinleyici olarak kaldığı süreçte birçok kez tekrarlanıyordu.[47] Buna karşılık *Apostolik Gelenek*'te daha ikinci yüzyılın sonunda vaftizden önce resmi bir şeytan çıkarma gerekliliğine işaret edilir: Vaftiz edilecekleri gün yaklaştığında, piskopos saf olup olmadıklarından emin olmak için her birinden şeytan çıkarır (*ut possit cognoscere si mundi sunt*). İçlerinde temiz olmayan varsa tasfiye edilsin. İman doktrininin sözünü işitmeye yeterince uğraşmamıştır."[48] Aziz Augustinus döneminde, vaftizden hemen önce aynı türden bir ritüel vuku bulurdu.[49] Aday çulunu* çıkarır ve üzerine basar; kişinin eski benliğini attığını gösteren ve geleneksel şeytan çıkarma uygulamalarının bir parçası olan bir jesttir bu. Piskopos beddualar eder ve onları gıkını çıkarmadan dinleyen katekümen kötü ruhlardan kurtulduğunu gösterir. Bunun üzerine piskopos şu sözleri söyler: "*Vos nunc immunes esse probavimus*" [Artık bağışıklığınız kanıtlandı].

Bu şeytan çıkarma ayinleri kuşkusuz *energoumenos*'ların cinlenmelerine atıfta bulunmaz.[50] Ellerin konması güç aktarımı anlamına gelir: Düşüşten bu yana insan ruhu üzerinde hüküm süren Kötü Ruh'un gücünün yerine Kutsal Ruh'un gücü geçirilir. Kötü Ruh tahtından indirilir, gücü elinden alınır, mesken tuttuğu ruhtan ve bedenden kovulur; bunu sağlayan da ondan daha güçlü olan ama onunla bir arada yaşayamayan, dolayısıyla ötekinin henüz kovul-

45. Aziz İoannes Khrysostomos, *Huit catéchèses baptismales*, III, 8.
46. F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909.
47. Bkz. R. F. Refoulé, "Giriş", *De baptismo* (Tertullianus), Paris, 1976.
48. Hippolytos, *La Tradition apostolique*, [20].
49. Aziz Augustinus, Vaaz 216, *Ad competentes*, XI.
* Çile doldurmak için giyilen, at kılından gömlek ya da kuşak. (ç.n.)
50. A. Dondeyne'in görüşü. "La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne", *Revue d'histoire ecclésiastique*, c. 28, 1932.

madığı bir ruha inemeyen ruhun gücüdür.[51] Fakat şeytan çıkarma aynı zamanda bir hakikat imtihanıdır: Kötülüğün ruhunu kovarak ruhun içinde saf olanı saf olmayandan ayırır; ruhu, bir madenin ateşe tutulması gibi, hakikiliğini ispat etme prosedürüne tabi tutar.[52] İnsandan onu bozan unsurlar kovulur, böylece saflık derecesi ölçülür. Geleneğin kullandığı ifadeler ve Aziz Augustinus'un andığı formül şeytan çıkarmanın "sınadığını", "gösterdiğini" ve "tanımayı" sağladığını açıkça ortaya koyar. Kendi yordamınca ruhun yoklanmasıdır bu.

Dördüncü yüzyılda ve sonrasında bu şeytan çıkarma uygulamalarını belirtmek için sürekli kullanılan ifadeler buradan gelir. Ambrosius vaftiz olmaya gelenlere tabi oldukları ayinlerin anlamını açıkladığı *Explanatio symboli*'de, şeytan çıkarmayı "*mysteria scrutaminum*" [gizem incelemeleri] arasına koyar: "İnsanın bedeninde saf olmayan bir taraf olup olmadığını öğrenmeye çalıştık; şeytan çıkarma yoluyla, sadece bedenin değil ruhun da kutsanması hakkında tahkikat yaptık."[53] Keza piskopos Quodvultdeus vaftizle sakrament alacaklara hitaben, şeytan çıkarmaya aynı anlamı verir: "Sizin sınavınızı kutluyoruz ve şeytan vücudunuzdan çıkarılıyor, aynı anda hem çok alçakgönüllü hem de çok yüce olan Mesih çağrılıyor. O zaman soracaksınız: Ya Rab, beni sına, kalbimi bil."[54]

3. Son olarak *Didakhe*'nin de [Havarilerin Öğretileri] Iustinus'un *Apologia*'sının da vaftizden önce zorunlu saymadığı günahların itirafı Tertullianus'un *De baptismo*'sundan itibaren düzenli olarak dile getirilir: "Vaftiz edilmek üzere olanlar huşu içinde dua ederek, oruç tutarak, diz çökerek ve gece uyanık kalarak Tanrı'ya yakarmalıdır. Ayrıca tüm geçmiş günahlarını itiraf ederek de vaftize hazırlanacaklar. *Günah çıkararak* vaftiz edildiği söylenen Yahya'nın vaftizinin anısına yapılır bu."[55] Demek ki bu itiraf/günah çıkarma [*confession*] katekümenin dinleyici olduğu dönemi başlatıp sonlandıran sorgulamadan tamamen farklıdır. Bu bir adayın geçmiş yaşamı ve davranışları hakkında yetki sahiplerinin talep ettiği bilgi değil, diğer dindarca ve çileci ibadetlerinin yanı sıra adayın kendi başına gerçekleştirdiği bir eylemdir. Burada geçmişte işlenmiş tüm

51. Kötü Ruh ile Kutsal Ruh'un aynı ruhta birlikte yaşamasının imkânsızlığı konusunda bkz. Origenes, *Homélies sur les Nombres*, VI, 3.
52. Bu kıyas sıklıkla karşımıza çıkar. Örneğin Yeruşalimli Kyrillos, *Procatéchèse*, § 9.
53. [Aziz Ambrosius, *Explanatio symboli*, 1.]
54. [Quodvultdeus, *Sermones 1-3*, "De symbolo ad cathechumenos".]
55. Tertullianus, *De baptismo*, XX, 1.

günahların bir rahibe ayrıntılı bir şekilde itiraf edilmesi mi söz konusuydu? Tertullianus yalnızca şunu söyler: Bugünkü Hıristiyanların Yahya zamanında olduğu gibi "kabahatlerini ve utançlarını alenen/herkesin huzurunda itiraf etmek"[56] zorunda olmadıkları için sevinmeleri gerekir. Öyleyse bundan, katekümenin geçmiş yaşamını gözden geçirmesi, yaptığı hataları hatırlaması ve bu sırlarını ya piskoposa ya da ona rehberlik etmekten sorumlu kişiye açması gerektiğini mi anlamalıyız? Bir ihtimal. Daha geç zamanlı metinler ise, bu dönemde, vaftiz olmak isteyen kişinin vaftizden önce, piskoposun ya da rahibin[57] huzurunda günahlarını "itiraf ettiği" özel bir eylem gerçekleştirmek zorunda olduğunu açıkça ortaya koyar.

Her halükârda Yunanca *eksomologesis*[58] kelimesinin eşdeğeri olan *confessio* kelimesinin o zamanlar çok geniş bir anlamı olduğu akılda tutulmalıdır: kişinin günahkâr olduğunu kabul ettiği genel bir fiil. Açıkçası Hıristiyan olmak isteyen kişiden beklenen "*confessio peccatorum*" kendi kategorilerine, koşullarına ve ağırlığına göre tüm kabahatlerin ayrıntılı ve eksiksiz bir şekilde hatırlanması ve ifşa edilmesiyle karşılaştırılamaz; ama kişinin Tanrı huzurunda ve muhtemelen rahip karşısında günahkâr olduğunu kabul ettiği bir fiili (ya da birçok fiili) akla getirmek gerekir. Aslında mesele kişinin günah işlediğinin ve günahkâr olduğunun farkında olduğunu, kendini bu durumdan kurtarma arzusu duyduğunu ortaya koymasıdır; insanın kendine dair tanıklığıdır, fiilen işlenen "bütün günahların" hatırlanmasından, sayıp dökülmesinden ziyade değişimin tasdikidir.

Öyle görünüyor ki Aziz Ambrosius'un *De sacramentis*'indeki bir pasajdan çıkan anlam budur: "[Vaftiz edilmek için] adını verdiğinde, rahip çamuru alıp senin gözlerine sürdü. Bu ne anlama geliyor? Şu anlama: Günahını itiraf etmek (*fatereris*), vicdanını sorgulamak (*conscientiam recognoscere*), günahlarının kefaretini ödemek (*paenitentiam gerere*), yani insan soyunun akıbetini kabul etmek (*agnoscere*) zorundasın. Zira vaftiz olmaya gelen kişi günahını itiraf etmese bile, yine de bu eylemiyle bütün günahlarını itiraf etmiş olur çünkü o aklanmak yani günahtan kurtulup inayete kavuşmak için vaftiz olmayı talep eder [...] Hiç kimse günahsız

56. [A.g.e.]
57. Hyppolitos, *Canons* (Kanun 3).
58. Aşağıya bkz. s. 83.

değildir. Mesih'in vaftizine sığınan, kendini insan olarak tanır (*agnoscit se hominem*)."[59]

Önemli bir metin. Çünkü öncelikle *confessio* [itiraf] kelimesinin ne kadar geniş bir anlamı olduğunu görmemizi sağlar: Kişinin belirli bir günahı fiilen itiraf etme eyleminden, bir insan olarak günahkâr olmaktan kaçışı olmadığının kabulüne kadar uzanır taşıdığı anlam. Ama ayrıca (vaftize has olan) günahtan inayete geçişin belli bir "hakikat fiili" olmaksızın gerçekleşemeyeceğini göstermekte ısrar etmesi bakımından da önemlidir. Katekümenin günahkâr olduğunu beyan ve tasdikle açıkça ortaya koymaya çağrılması anlamında "düşünülüp taşınılmış" bir fiildir bu. Günahkâr ruhunun hakikatini teyit ettiği bir fiil (ki aynı zamanda günahkâr olmayı bırakma kararlılığının gerçek bir işaretini teşkil eden bir fiil) olmadan hiçbir bağışlama, kurtarıcı ışığa kavuşma yoktur. "Kendi hakkında doğruyu söylemek" bu arınma ve kurtuluş oyununda esastır.

Genel olarak, ikinci yüzyılın sonundan itibaren, kendi hakikatini ortaya koymanın, her ruhun kurtuluşunun ekonomisinde, giderek daha büyük bir yer işgal ettiği görülmektedir: Bireyin bir soru cetvelinin muhatabı veya tanıklığın konusu olduğu bir "soruşturma" şeklinde; şeytan çıkarma ayinine tabi olduğu bir arınma sınaması biçiminde ve nihayet bir "itiraf" biçiminde; öyle ki bu itirafta kişi konuşmanın hem öznesi hem de nesnesidir ama burada affedilecek günahların tam bir listesini çıkarmaktan ziyade kendini günahkâr hissettiğini tasdik etmesi söz konusudur. Fakat açıktır ki vaftiz itirafının biçimi ve evrimi, yine ikinci yüzyılın sonundan itibaren son derece önemli bir gelişme olan "ikinci tövbe/kefaret"le ilişkili olarak anlaşılabilir ancak.

Katekümenlik kurumu, adayları katı yaşam kurallarına tabi kılma kararlılığı, tahkik [*vérification*] ve tasdik [*authentification*] prosedürlerinin uygulanması üçüncü yüzyıldan itibaren vaftiz teolojisinde gözlemlenen yeni gelişmelerden ayrı tutulamaz. Bunların hepsi litürjinin, kurumların, pastoral uygulamanın ve teorik unsurların birbirini gerektirdiği ve güçlendirdiği bir bütün oluşturur. Yine de söz konusu olan yeni bir vaftiz teolojisi tesis etmekten ziyade yeni bir vurgudur. Bu özellikle iki hususta göze çarpar: ölüm teması ve ruhani mücadele teması.

Yenilenme ve ikinci doğum olarak görüldüğü andan itibaren vaftizin ölümle bir bağlantısı vardı; en azından ölüme yazgılı ilk

59. Aziz Ambrosius, *De sacramentis*, III, 12-14.

doğumdan sonra, gerçek yaşam olan bir yaşama "yeniden doğulması"nı sağlaması anlamında. Vaftiz ölümden kurtardığı ölçüde ölüme gönderme yapıyordu. Böylece Hermas, Kilise Kulesi'nin inşa edildiği ruh-taşlarından bahsederken şöyle der: "Hayata kavuşabilmeleri için sudan çıkmaları gerekiyordu. Çünkü önceki yaşamları olan ölümü reddetmedikçe Tanrı'nın krallığına giremezlerdi."[60] Ama ikinci yüzyılın sonundan itibaren, vaftizin yaşama kavuşmanın yolunu açsa bile, kendisinin bir ölüm olması gerektiği temasının geliştiği görülür; nitekim Mesih dirilişiyle bu "yeni doğumu" haber veriyorsa şayet, kendi ölümüyle de vaftizin ne olduğunu göstermiştir. Vaftiz Mesih'le ve Mesih'te ölmenin bir yoludur. Böylece bu çağın sonundan başlayarak, vaftiz teolojisinde, *Romalılara Mektup*'a ve Pavlus'un vaftizi ölüm olarak gören anlayışına bir dönüş gerçekleşir: "Vaftiz yoluyla Mesih'le birlikte gömüldük, nasıl ki o ölüler arasından dirildiyse [...], biz de günlerimizi yepyeni bir yaşamda geçirebilelim diye."[61]

Tertullianus *De resurrectione carnis*'te Aziz Pavlus'un bu cümlesine atıf yapar ve şu ilkeyi koyar: Vaftizde *per simulacrum* [görünürde] ölürüz ama "Mesih gibi" *per veritatem* [gerçekte] tende diriliriz.[62] Fakat vaftizin Mesih'in çilesi üzerinden ölümle ilişkilendirilmesi bilhassa Tertullianus'tan sonra geliştirilecektir (Tertullianus ne tövbe ne de vaftiz üzerine risalelerinde bu ilkeye değinir). Bir dizi analoji kurulur: suya daldırma ile gömme arasında,[63] havuz ile "mezarın şekli"[64] arasında, üç iman ikrarını takip eden üç dalış ile çarmıha gerilmeden Diriliş'e kadar geçen üç gün arasında.[65] Bu analojiler aracılığıyla birçok tema gün yüzüne çıkar. İlk sıradaki fikir: Vaftiz eski benliğin öldürülmesine eşlik etmek zorundadır; Romalılara Mektup'a göre, "günah tutsaklığındaki beden ortadan kaldırılsın diye çarmıha gerilmesi"[66] gerekir.

---

60. Hermas, *Le Pasteur, Similitude IX*, 16, 2. A. Benoît'nın belirttiği gibi, Hermas'a göre ölüm vaftizde vuku bulmaz, "insan, günahının bir sonucu olarak vaftizden önce zaten ölmüştür ve vaftiz yoluyla yaşama kavuşur." *Le Baptême chrétien au second siècle*, s. 133.
61. Pavlus'un Romalılara Mektubu 6:4.
62. Tertullianus, *De resurrectione carnis,* XLVII (P. L., c. 2, str. 862).
63. Vaftizde su ile ölüm arasındaki ilişkiye dair bkz. P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig, 1942. Bkz. Aziz Ambrosius, *De sacramentis*, III, 2: "Yıkanıp kalkmanda dirilişin bir sureti vardır."
64. Aziz İoannes Khrysostomos, Yuhanna İncili üzerine XXV. *Vaaz* (3, 5), 2 (P. G., c. 59, str. 151).
65. Nyssalı Gregorios, *Oratio catechetica magna* XXXV, 4-6 ve 10.
66. Pavlus'un Romalılara Mektubu 6:6.

"Buruk ve acı" vaftizdir bu, Origenes bu vaftizin tasavvurunu Vaat Edilmiş Topraklar'a dönüş için geçilmesi gereken çölde görür.[67] Ama çarmıha gerilirken geride bırakılan önceki yaşam yalnızca ölümün kendisi olduğundan, vaftizi ölümün ölümü olarak tasavvur etmek gerekir. Aziz Ambrosius *De sacramentis*'in önemli bir pasajında bunu şöyle açıklar: Âdem'in hatasından sonra Tanrı insanı ölüme mahkûm etmişti. Korkunç ve umarsız bir ceza mıdır bu? Hayır, iki sebeple: Çünkü Tanrı insanın dirilmesine izin verdi; ama aynı zamanda ölümlü yaşamın sonu olarak ölüm günahın da sonudur: "Öldüğümüz zaman günah işlemeyi keseriz." Böylece ceza aracı olarak ölüm dirilişle birleştirildiğinde, bir kurtuluş aracı haline gelir: "mahkûmiyet hayra vesile olur"; "bu iki şey bizim lehimizedir: Ölüm günahların sonudur ve diriliş doğanın onarılmasıdır".[68] O halde vaftizde ölümün anlamı tersine çevrilir: Günaha ve ölüme ölünmesine neden olan, dolayısıyla bu yönüyle yürekten arzulanması gereken bir ölüm.

Ama dahası var: Vaftizdeki bu ölüm yalnızca Hıristiyanın terk ettiği yaşamın kalıntılarını temelli gömmekle kalmamalı, onu daima ve yaşamı boyunca bir Hıristiyan olarak damgalamalıdır. Nitekim vaftizin mührüyle çarmıha gerilmenin işaretini almıştır o. Hayatını tabi kılmak zorunda olduğu "benzerlik" işte budur. *Homoiôsis tô theô* [Tanrı'ya benzeme] ilkesinin yerine (ki buna kadir olanlara nurlu ve ebedi bir yaşam vaat edilir), çile çeken Mesih'e benzeme ilkesini koymaya meyledilir (yani nefsin kırıldığı riyazet [*mortification*] himayesinde bir Hıristiyan yaşam ilkesi).

1. Vaftizin ölüm ya da en azından ölüm-diriliş ilişkisi etrafında yeni bir merkeze oturtulmasının, vaftiz için vazgeçilmez olan *metanoia* kavramıyla ilgili üç sonucu vardır. İlki: Ruhun bu dönüşümüyle [*conversion*], bu kopuşla günah dünyasından vazgeçilir ve ölüm yolundan yüz çevrilir, dönüşüm gitgide kendinin kendi üzerinde alıştırması biçimini alır; bu da riyazeti, yani bedende veya ruhta günaha bağlı olabilecek her şeyin gönüllü, gayretli ve istikrarlı olarak ortadan kaldırılmasını/öldürülmesini içerir. İkincisi: Riyazet yalnızca vaftiz anına yerleştirilmemelidir, zira uzun ve yavaş bir hazırlık gerektirir. Vaftiz kefarete kavuşturan suya daldırma ile sona ermemeli, ancak ölümle birlikte sona erecek bir riyazet yaşa-

67. Origenes, *Commentaire sur saint Jean*, VI, 44.
68. Aziz Ambrosius, *De sacramentis*, II, 17.

mıyla sürdürülmelidir. Ölüm ve diriliş olarak vaftiz artık sadece Hıristiyan yaşamına adım atmayı belirtmez, bu yaşam için daimi bir rahimdir. Son olarak diğer sonuç: Adayın hakikate ulaşma arzusunu ve kapasitesini teyit etmesi gereken bir "*probatio*" şartı, bir yandan bu rolü muhafaza ederken, hem riyazet alıştırmaları hem de günaha ölmenin ("günahın ölümüne" ölmenin) tasdiki olan bir dizi "sınama"ya giderek daha fazla önem verilmesine neden olacaktır. Kendinin kendiyle ilişkisi (yani kendinin kendi üzerinde verdiği emek ve kendinin kendine dair şuur kazanması) böylece gitgide *metanoia* kelimesinin ifade ettiği genel dönüşüm/ihtida-tövbe süreciyle damgalanan bir rol üstlenir.

2. Ama etkileri bir noktada birleşen bir başka faktör devreye girer. Günah ve vaftiz teolojisinde, ruhta mevcut olan ve ona hükmeden Düşman temasının gelişimidir bu faktör. Yine de yanılgıya düşmemek gerek. Katekümenlik döneminde ve vaftizden hemen önce gelen ayinlerde şeytan çıkarma uygulamalarının'ın ayrıntılarıyla tanımlanması ve çoğalması şeytani bir kötülük kavrayışının zafer kazandığını göstermez. Daha ziyade, kurtarmayı kabul eden bir Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu ve her insanın kendi kurtuluşundan sorumlu olduğu ilkesini ilk günaha dair yeni fikir üzerinden ifade etmeye yönelik bir dizi çabaya tanık oluruz. Tertullianus'un anlayışı bu ihtiyaca cevap verir: O, düşüşün etkisini yalnızca insanın ölüme mahkûm olmasında, ruhunun bozulmasında ve yaşamını kötülüğün kollarına teslim etmesinde değil, daha kesin biçimde Şeytan'ın ta kalplerinin derinliklerine değin insanlar üzerinde egemenlik kurabilmiş olmasında görüyordu. Öyle görünüyor ki Tertullianus, bir hukukçu olarak, cin çarpmasını [*possession*]* yabancı varlıkların telkininden çok bir iktidarın yargılama yetkisi ve icrası olarak düşünüyordu. Yani vaftiz iki yönü olan bir "mülksüzleştirme/şeytanın elinden kurtarma" [*dépossession*] etkisine sahipti: Kutsal Ruh arınma yoluyla özgürleşen ruhu mesken tutabilirdi ve insan iblislerinkinden daha büyük bir güç elde edebilir, onlara direnebilir, onları komuta edebilirdi. Düşüşten kurtuluşa giden yolda devreye giren ve altüst olan bir güçler ilişkisi söz konusuydu: Ne insan Kurtarıcı'nın gelişinden önce kötülük yapmaya mecburdu ne de herhangi bir kişi kendini kurban ettikten sonra koşulsuz olarak kefarete ulaşıyordu. Her şey bir mücadele. Ancak

* Kelime hem "mülkiyet", "sahiplenme" hem de "şeytani bir gücün insanı ele geçirmesi" anlamlarına gelir. (ç.n.)

bu mücadele Tanrı'yı kötülük ilkesiyle karşı karşıya getirmiyordu: Bu mücadele insan ile Tanrı'ya isyan eden, insanın ruhunu ele geçirmeye niyetlenen ve ruhun elinden alınmasına dayanamayıp "feryat eden" kişi arasında cereyan ediyordu.

Üçüncü yüzyıldan itibaren, hem vaftiz hazırlığına hem de vaftizden beklenen etkilere özel bir anlam verecek olan şey işte bu ruhani mücadele temasıdır. Hazırlık Düşman'la boğuşma olmalıdır; onu alt etmek için sürekli yenilenen bir çaba, Mesih destek verip insanın zayıflığını telafi etsin diye yapılan bir çağrı olmalıdır. Fakat vaftiz ne güvenlik ne de sükûn sağlayacaktır. Düşman mülkünün elinden alındığını hissettikçe iyice saldırganlaşacaktır ve artık ruhta hüküm sürmediği için ona tekrar nüfuz etmeyi deneyecektir. Hıristiyan da (eğer Hıristiyan olmaya gerektiğince hazırlanmadıysa) yeniden düşecektir.

Öyleyse açıktır: Tıpkı yenilenme, ikinci doğum ya da diriliş temasının içerimlediği ölüm temasının riyazet teması yönünde bükülmesi gibi, ruhu kirlerinden temizleyen arınma teması da ruhani mücadele fikrine doğru bükülür. Bu iki bükülme özneye gitgide daha önemli bir rol biçer. Öznenin nefsini kırmak ya da kendi içinde ruhani savaş vermek suretiyle kendi üzerinde alıştırma yapması yönündeki faaliyetler vaftizi hazırlamalı, vaftize eşlik etmeli ve vaftizi sürdürmelidir. Özne kendisiyle karmaşık, çetin ve değişken bir ilişki kurar. Kuşkusuz doktrin Tanrı'nın kadiri mutlaklığına halel gelmesini ya da sınırlanmasını kesinlikle kabul etmez (her ne kadar insan özgürlüğü karşısında böyle bir kadiri mutlaklık sistemini teorik olarak kurmak son derece zor olsa bile). Fakat bu çalışmanın sınırları içinde kalırsak, öznenin aydınlığa ve kurtuluşa ilerleme yolunda kendinin kendiyle kurduğu bu ilişkilerin nasıl da vazgeçilmez hale geldiği görülür.

3. Gelgelelim bunların hepsi vaftiz doktrininde görülen başka bir vurgu değişikliğine işaret etmektedir. Bu değişiklik sakramentin etkisiyle ilgilidir. Bu hususu çok özet geçeceğim ve üçüncü yüzyılın başında Origenes'in ve dördüncü yüzyılın sonunda Aziz Augustinus'un verdiği bilgileri hatırlatmakla yetineceğim.[69]

69. [Foucault burada şöyle notlar çiziktirmiş: "– günah bağışlatan vaftiz / ama *remissio cordis* gerekiyor / Bkz. Dogmaların tarihi / Tüm bunlar kendinin bilgisi problemine doğru birbirine yaklaşıyor."]

[3]
[İkinci Tövbe]

Hermas'ın *Pastor*'unun* dördüncü kuralı iyi bilinir: "Duydum ki bazı öğretmenlerin söylediğine göre suya indiğimiz günün tövbesinden başka tövbe yokmuş." Tövbe meleği buna şöyle yanıt verir: "Duyduğun doğru. Öyle. Günahları bağışlanan kişi artık günah işlememeli, saf kalmalı. Ama madem sana kesin bir açıklama gerekiyor, senin için bu meseleyi de aydınlatayım, yalnız hem ileride inanacaklara hem de şimdi Rabbe inanmaya başlayanlara günah işleme mazereti vermeden, çünkü iki grup da günahlarından tövbe etmek zorunda değil. Onların geçmiş günahları bağışlanmıştır. Bu nedenle yalnızca bu son günlerden önce çağrılmış olanlar için Rab bir tövbe tayin etti. Çünkü Rab kalpleri bilir, ki her şeyi önceden bildiğinden, insanların zayıflığını, İblis'in çeşitli entrikalarını ve Tanrı'nın kullarına yapacağı kötülükleri bilmiştir. Rab büyük merhametiyle yarattıklarına acıdı ve bu tövbeyi tayin etti ve onu yönetmem için beni görevlendirdi. Ama sana şunu söylüyorum, diye devam etti: Bu resmi ve kutsal çağrıdan sonra, şeytan tarafından ayartılan biri günah işlerse, tek bir tövbe şansı

---

* *Pastor Hermae*: İkinci yüzyılın ortalarında, kim olduğu bilinmeyen, Havari Baba olarak kabul edilen Hermas isimli bir Hıristiyan tarafından Yunanca kaleme alınmış, sonra Latinceye çevrilmiş önemli bir erken Hıristiyanlık metnidir. Bu alegorik metinde Çoban kılığında dünyaya gelen bir melek anlatılır. İman sahiplerini insani kişiliklerine ve toplumsal yaşamlarına zarar verecek günahlardan kaçınmaya, günahlarından da tövbe etmeye çağırır. (ç.n.)

vardır ama tekrar tekrar günah işlerse, tövbe etse bile böyle bir insanın tövbesi faydasızdır."[1]

Bu metin erken Hıristiyanlıkta vaftizden başka bir tövbenin bulunmadığının kanıtı kabul edildi uzun zaman, ikinci yüzyılın ortalarında ise zaten vaftiz edilmiş günahkârlara ikinci bir başvuru imkânı tanındığının delili olarak görüldü: Bu yegâne, resmi/dinsel, tekrarı olmayan başvurudan hareketle art arda gelen dönüşümler yoluyla tövbe kurumu ortaya çıkacaktı. Niyetim, Hermas'ın bu pasajının sebep olduğu tartışmaları uzaktan bile gündeme getirmek değil: Erken dönemdeki sarsılmaz katılığın ilk kez önemli bir şekilde yumuşatıldığını göstermiyor mu bu? Hangileri olduğunun ortaya çıkarılması gereken "bazı öğretmenler"in vazettiği aşırı katı derse yönelik bir eleştiri değil mi? İki öğreti (vaftizden önce verilen öğreti ve ikinci bir tövbe olasılığının haber verilebileceği vaftiz edilmişlere tahsis edilmiş öğreti) arasındaki ayrıma mı dayanıyor? Hermas'ın görüşüne göre, ikincisi ancak bir kez gerçekleşecek bir jübile* miydi, yoksa Mesih'in yakında dönecek olmasının [*parousie*]** acil, vazgeçilmez ve zorunlu olarak benzersiz kıldığı bir başvuru muydu?[2]

Yalnızca şunu aklımızda tutalım: Bir *metanoia*, bir nedamet-tövbe yükümlülüğü havariler dönemi metinlerinde Hıristiyanlar için durmadan tekrarlanır. Nitekim İbranilere Mektup'ta şöyle söylenir: "Bir kez aydınlatılmış, göksel armağanı tatmış ve Kutsal Ruh'a iştirak etmiş, Tanrı sözünün iyiliğinin ve gelecek çağın güçlerinin lezzetine varmış oldukları halde yoldan sapanları yeniden tövbe edecek duruma getirmeye olanak yoktur. Çünkü onlar Tanrı'nın Oğlu'nu adeta yeniden çarmıha geriyor, herkesin önünde aşağılıyorlar."[3] Ancak metin vaftizin tekliğine bireyin tamamen "yenilenmesi" fiili olarak atıfta bulunur. Vaftiz edilenlerin günahlardan nefret etmesini ve af talep etmesini dışlamaz: "Her nasıl düştüysek ve Düşman'ın uşaklarının kışkırtmasıyla ne günah işlediysek, bunlar için af dileyelim."[4] Ritüel ve kolektif biçimler alan bir niyazdır bu: "Topluluk içinde kabahatlerinizi itiraf edeceksiniz ve ibadet etmeye

1. Hermas, *Le Pasteur, Mandatum IV*, 31, 1-6.
* Papazın kimi durumlarda Katoliklerin günahlarını bağışlaması. (ç.n.)
** *Parousia*: Mesih'in yeryüzüne şanlı "ikinci gelişi". (ç.n.)
2. Yirminci yüzyılın başında kabul edilen Jübile tezi önce A. d'Alès (*L'Édit de Calliste: Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914), ardından B. Poschmann (*Paenitentia secunda*, Bonn, 1940) tarafından eleştirilmiştir; R. Joly bu tezi özellikle kendisinin hazırladığı *Pasteur* (1958) baskısında yeniden ele alıp geliştirmiştir.
3. Aziz Pavlus, İbranilere Mektup, 6:4-6.
4. Romalı Clemens, *Première épître*, LI, 1.

vicdanınızı temizlemeden gitmeyeceksiniz"[5]; tıpkı bayram günü bir araya geldiğinizde ekmeği bölüp, "kurban saf olsun diye önce günahları itiraf ettikten sonra"[6] şükrettiğinizde olduğu gibi. Bütün cemaat herkesin yaşamak ve açığa vurmak zorunda olduğu bu nedamete katılmaya çağrılır. Karşılıklı bir ıslah biçiminde olabilir bu: "Birbirimize verdiğimiz öğüt iyi ve çok faydalıdır, çünkü bizi Tanrı'nın iradesine bağlar."[7] Bağışlayanın huzurunda birbirleri için şefaat şeklinde de olabilir.[8] Ya da günah işleyenlerle birlikte ifa edilmesi gereken oruçlar ve niyazlar biçimini alabilir.[9] Ve "herkese karşı şefkat, merhamet" göstermek, "yoldan çıkanları geri getirmek" papazların rolüdür.[10]

Demek ki tövbe ve mağfiret duası (Hermas kendisine başka bir tövbe tayin etme görevi verilen melek aracılığıyla bunu ilan etmeden önce) müminlerin mevcudiyetinin ve cemaatin yaşamının ayrılmaz bir parçasıydı. Unutulmamalıdır ki *metanoia* sadece vaftiz için zorunlu bir tutum değişikliği değildir; Kutsal Ruh'un ruha indiği anda yol açtığı ruhani bir dönüşüm değildir. Vaftiz yoluyla kişi, Hıristiyan yaşamının hem başlangıç noktası hem de genel biçimi olan "*metanoia*'ya"[11] çağrılır. *Didakhe* metinlerinin ve Klemens ya da Barnabas'a ait metinlerin Hıristiyanları davet ettiği nedamet vaftize eşlik etmiş tövbenin aynısıdır: Onun uzantısı, sürekli hareketidir. Bu nedenle *Pastor*'un ortaya koyduğu problem bir kusursuzlar Kilisesinden, kendi içindeki günahkârların varlığını tanıyan ve buna uyum sağlamak zorunda olan bir cemaate geçiş problemi değildir. Hatta kuşkusuz yalnızca vaftiz tövbesini kabul eden bir katılıktan daha hoşgörülü bir uygulamaya geçiş bile değildir. Söz konusu olan daha ziyade vaftizden sonra bu tövbenin kurumsallaştırılmasının bir biçimi ve vaftizin ilk seferde vesile olduğu arınma (hatta kefaret) prosedürünü tamamen veya kısmen yeniden yürürlüğe koyma imkânıdır. Aslında bu tam olarak, kesin ve tek bir olay tarafından vurgulanan tersine çevrilemez zamanın, tanım gereği, yalnızca

5. *Didakhê*, IV, 14. *Pseudo-Barnabas Mektubu*, XIX, 12'de ifade aynen tekrarlanıp eklenir: "Budur ışığın yolu."
6. *Didakhê*, XIV, 1.
7. Romalı Clemens, *Première épître*, LVI, 2. Ayrıca bkz. *Didakhê*, XV, 3: "Birbirinizi düzeltin."
8. Romalı Clemens, *Première épître*, LVI, 1.
9. A.g.e., II, 4-6.
10. Polykarpos, *Épître aux Philippiens*, VI, 1.
11. Bkz. şöyle ifadeler: "Tanrı herkese *metanoias topon* verdi", "*metanoias metaskhein*" (Romalı Clemens, *Première épître*, VII, 5; VIII, 5).

bir eksenini bilen kurtuluş, aydınlanma ve doğru hayata kavuşma ekonomisinde tekrarlama problemiyle ilgilidir.

Bu kurumsallaşmanın tarihini, yol açtığı teolojik ve pastoral tartışmaları bir kenara bırakacağım. Kendimi üçüncü yüzyıldan itibaren "kanonik" tövbenin aldığı biçimlerle sınırlayacağım, yani ciddi günahlar işleyen ama sadece tövbe ve duayla bağışlanamayacak olanlar için Kiliselerin otoritesinde düzenlenen ritüellerle ortaya çıkan biçimlerle. Vaftiz edilmiş kişiler taahhütlerini çiğnemiş ve nail oldukları lütuftan yüz çevirmişlerse, nasıl yeniden bağışlanma olanağına kavuşabilirler?

Bu barış [*réconciliation*]* vaftize göre tanımlanmıştı. Ama uzlaşmanın tekrarı olduğu için değil, zira vaftiz yinelenemezdi. O zaman lütuf bir kere ve temelli bahşedilmişti ve bağışlanan günahlar kesin olarak bağışlanmıştı – yalnızca bir kez yeniden doğabiliriz.[12] Ama vaftize eşlik eden ve vaftizin bir giriş teşkil ettiği "tövbe", ruhun günahlarından kurtulması ve bu ölümle ölmesi, Tanrı'nın lütfuyla bahşettiği af, bunlar yenilenebilir. Öyleyse ikinci bir vaftiz yoktur[13] ama buna rağmen, Tertullianus'un zaten söylediği gibi, bir "ikinci umut", Tanrı'nın vaftiz kapısını kapamasından sonra günahkârın çalabileceği bir "başka kapı", "tekrarlanan hayır işleri" ya da daha ziyade ("geri vermek vermekten daha fazlası" olduğu için) "artırılan hayır işleri", yani *paenitentia secunda*[14] söz konusudur. Novatianusçulara karşı, zaten düşmüş olanları umutsuzluğa sürüklememek ve henüz Hıristiyan olmayanları vaftiz ânını ertelemeye yönlendirmemek için bunun zorunlu olduğu öne sürülecektir.[15]

İkinci tövbenin vaftizle ilişkisi farklı biçimlerde açıklanmıştır. Öncelikle her iki durumda da günahları yöneten ve bağışlayanın Kutsal Ruh olduğu ilkesiyle. "İnsanlar yakarır ve Tanrı affeder [...] lütuflarını bahşeden yüce Kudrettir."[16] Aynı gizem ve aynı ruhban... Rahipler tarafından icra edilen otorite, ister vaftiz etsinler ister

* Katolik Kilisesi'nde günah çıkararak ve papazın uygun gördüğü kefareti yerine getirip arınarak Kilise'yle barışma, kişinin Kilise'ye yeniden kabul edildiği Katolik töreni. (ç.n.)

12. Hak dinine girmişken yeniden dönenler ve sapkınların vaftiz edilmesi konusunda tartışılmış bu düşünce açıkça reddedilmişti: "*iterandi baptismatis opinio vana*", Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, II, 11, 7.
13. Bu ifadenin bazen metaforik ama ritüel olmayan anlamda kullandığını kaydedelim: Aleksandreialı Klemens, *Quis dives salvetur*, XLII, 14 (P.G., c. 9, str. 649).
14. Tertullianus, *De paenitentia*, VII.
15. Örneğin Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, II, 11.
16. Aziz Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, III, 13.

arabuluculuk etsinler aynıdır: "Rahiplerin bu hakkın kendilerine verildiğini iddia etmeleri ha tövbe ha vaftiz sebebiyle olmuş ne fark eder?"[17] Vaftiz suyunun önceki günahları silip süpürme rolü oynamış olması gibi, nedamet gözyaşlarının da vaftizden beri işlenen kusurları yıkaması istenir.[18] Yeniden doğmayı sağlama ve yeniden canlandırma gücünü vaftize özgü tutma kaygısına rağmen, tövbenin [ölümden yaşama][19] geçmeyi sağladığı temasıyla[20] karşılaşılır. Aziz Ambrosius'un *De paenitentia*'sı bu bakımdan önemlidir. Tövbe öncelikle Luka İncili'ndeki Samiriyeli bölümüne* atıf yapar: Yeriho yolundaki yaralı adam gibi, günahkâr da kurtarılabilir çünkü hâlâ "yarı hayattadır"; eğer tamamen ölseydi onun için elden ne gelirdi? Artık iyi edilmesi mümkün olmayan kişilerden tövbe mi/çile doldurması mı istenmeli?[21] Fakat aynı metnin II. kitabında, tövbe Lazarus'un dirilişine atıf yapar: "Mesih'in çağrısı üzerine itiraf ettiyseniz, parmaklıklar kırılacak ve her zincir çözülecek, çürümekte olan bedenin kokusu ağır olsa da [...] ölülerin Kilise'de yeniden hayata döndüğünü ve günahlarının bağışlanmasıyla yeniden dirildiğini görürsünüz."[22]

Özetle, kurtuluş ancak kişi henüz Hıristiyan olmadığında vaftiz yoluyla elde edilebilir; vaftizden sonra yeniden düşen Hıristiyanlar için kurtuluşu mümkün kılacak olan ise yalnızca tövbedir.[23] Öyleyse kurtarılmanın iki yolu var. Ambrosius'u takiben papa Leo'nun tekrarlayacağı şey işte budur.[24]

Çok kuvvetli biçimde vaftizin damgasını taşıyan bu analoji şu paradoksa açıklama getirir: Tövbe (en azından bazı etkileri bakımından) bir şekilde vaftizin "tekrarlanması" olsa da tekrar edilebilir değildir. Vaftiz gibi o da tektir. "Yalnızca tek bir vaftiz vardır; aynı şekilde yalnızca tek bir tövbe vardır."[25] Yani tövbenin (en azından bir dereceye kadar) vaftiz ve vaftiz hazırlığı modeline göre tertiplenmesinde şaşırtıcı bir taraf yoktur.

---

17. Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, I, VIII, 36.
18. Sıklıkla dile getirilen bir analoji. Örneğin Aziz Ambrosius, mektup XLI, 12 ya da *Enarratio in Psalmum* 37, 10-11.
19. [Elyazması: "yaşamdan ölüme"]
20. Aziz Cyprianus, mektup XV, 2.
* Luka, "İyi Samiriyeli", 10:25-37. (ç.n.)
21. Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, I, XI, 52; bkz. Aziz Cyprianus'un LV. mektubundaki aynı türden simgeyle gösterim, böl. 16 ve 20.
22. Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, II, VII, 58-59.
23. Aziz Ambrosius, mektup XXV.
24. Aziz Leo, mektup [108].
25. Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, II, x, [95].

Kanonik tövbe yavaş yavaş bir "ikinci çıraklık"[26] biçimine bürünür. Genel olarak, bir günahkârın (önemsiz de olsalar) günahlarının affı için başvurduğu her türlü nedamet (hatta içte yaşanan pişmanlık) biçimini ifade etmek için kullanılan "*paenitentiam agere*" [günahlar için kefaret] ifadesi aynı zamanda ceza prosedürünün uyacağı nizami biçimi belirtmek için de kullanılır: rahiplerin otoritesi altında, belirli sayıda tanımlanmış uygulamalarla, zorunlu olduğu [doğru] vakitte ve belirli bir zaman diliminde.[27] "Bu şekilde uygulanan tövbe/kefaret sadece bir fiil ya da bir dizi eylem değil bir statüdür.[28] Kişi yalnızca günahkârların değil aynı zamanda bu tövbeyi/kefareti düzenleyen rahiplerin de uyması gereken kurallara göre tövbekâr "haline gelir."[29]

Kilise'nin kefareti "talep edilir", "bahşedilir" ve ona "nail olunur." Vahim bir günah işleyen Hıristiyan ve elbette kurban kesen ya da bir kurban ruhsatı imzalayan, dinden dönmüş kişi, piskopostan tövbekâr haline gelme imkânı talep eder ya da onun günahından haberdar olan rahip tarafından tövbekâr olmaya teşvik edilir.[30] Piskopos da bu talebe yanıt olarak kefaret "bahşeder"; bu eylemin, temel anlamıyla, verilen bir cezadan çok erişimi ve gelişimi dikkatle kontrol edilen bir başvuru olarak düşünülmesi gerekir. Tövbe tövbekârın başına elleri koymayı içeren bir ayinle başlar, bu jest şeytan kovmaya atıfta bulunur ve böylece Tanrı'nın tövbe alıştırmalarını kutsaması dilenir. Bu alıştırmalar uzun zaman (aylar, yıllar) alır. Tamamlandıklarında, ilkinin bir nevi kopyasını teşkil eden bir törenle, tövbe eden yeniden Kilise'ye kabul edilir. Piskopos yeniden ellerini koyar ve tövbekâr yeniden "*communicatio*"ya kabul edilir. Bu statü devam ettiği sürece zühd uygulamaları (oruçlar, gece uyanık kalmalar, çok sayıda dua) ve hayır işleri (sadaka, hastalara yardım) gerektirir; aynı zamanda bazı yasaklar (örneğin

26. [Boş not.]
27. "*Sacerdotibus Dei obtemperans*", "*operibus justis*", Aziz Cyprianus, mektup XIX, 1; "*justo tempore*", mektup IV, 4. "*paenitentiam agere*"nin genel anlamı ve kesin anlamı hakkında bkz. J. Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg, 1955, s. 75-77.
28. Pacianus katekümenler, tövbekârlar ve muteber Hıristiyanlar arasında ayrım yapar.
29. Örneğin bkz. Aziz Cyprianus, mektup XV ve XVI.
30. Piskoposun tövbeye teşvikteki rolü için bkz. Pacianus [mektup III, 16]: Piskopos "*ad paenitentiam cogit, objurgat, crimen ostendit, vulnera aperit, supplicia aeterna commemorat*" ["... tövbeye zorlar, azarlar, kınar, cürümlerini gösterir, yaraları açığa çıkarır, ebedi azapları hatırlatır"].

eşler arası cinsel ilişkiler) ve cemaatin törenlerinin (bilhassa Aşai Rabbani ayininin) kısmen dışında bırakılmayı içerir.[31] Bununla birlikte bu barışmadan [Kilise'ye yeniden kabulden] sonra bile, eski tövbekâr daha önce sahip olduğu statüye tekrar kavuşamaz. Adeta damgalanmış olarak kalır. Rahip olamaz, bazı mesleklerin yanı sıra bazı kamusal görevler de ona yasaklanmıştır, ihtilaflardan kaçınması tavsiye edilir.[32]

Vaftiz tövbesine nazaran "ikinci" tövbe, titizlikte düzenlenmiş bu uygulama daha az talepkâr değildir. Bilakis. Zira söz konusu olan, bir zamanlar bahşedilmiş olanı istemek ve vaftiz edilmiş herkese zaten bahşedilmiş bir lütfun etkisini istisna yoluyla elde etmektir. Tövbe vaftizden daha dar kapsamlı ve katıdır. Tanrı vaftizi onu tanıyan herkese teklif eder ve bu nedenle günahların bağışlanmasını "*gratuita donatio*" [karşılıksız bağış] olarak sunar; öte yandan affı tövbe edene bağışlar, kendisi üzerinde harcadığı uzun emeğin bir meyvesidir bu af.[33] Üçüncü ve beşinci yüzyıllar arasında yaşayan yazarlar vaftiz hazırlığının disiplinden azade olamayacağı ilkesini tekrar gözden geçirmez, buna karşılık tövbede zaten lütufa nail olmuş günahkârın kendi günahlarının vebalini üstlenmek zorunda olduğunu vurgularlar. Bu Origenes'in ilkesidir: *apolambanein tas hamartias* [günahları üstlenmek].[34] Ve ikinci bir vaftizin olmadığı ilkesine rağmen, kefaretten bazen "zahmetli vaftiz"[35] [*baptême laborieux*] diye söz edildiği olur.

Sakrament teolojisinin ve onun tarihinin sorunlarına girmeden şunu söyleyebiliriz: Üçüncü yüzyıldan itibaren, yazarların vaftize bağlı *metanoia*'yı tanımlama biçimi ile Kilise'nin bahşettiği kefaret/

---

31. Tüm bu hususlar için bkz. R. Gryson, "Introduction" au *De paenitentia* de Saint Ambroise (Paris, 1971, s. 37 *vd.*) ve *Le Prêtre selon saint Ambroise* (Louvain, 1968).
32. Bkz. Aziz Leo, mektup 167.
33. Pacianus, mektup III, 18: "*Baptismus enim sacramentum est dominicae passionis: paenitentium venia meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est; id est, gratuita donatio; labor vero iste paucorum est qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrymosis vocibus adjuvantur, qui carnis interitu reviviscunt*" ["Nitekim vaftiz Rabbin Çilesi'nin sakramentidir: Tövbekârların affı itirafın karşılığıdır. İlkini herkes elde edebilir, çünkü Tanrı'nın lütfunun karşılıksız bağışıdır/armağanıdır, yani karşılıksız bir aftır ama tövbe küçük bir azınlığın emeğinin meyvesidir ki onlar düştükten sonra yeniden ayağa kalkar, aldığı yaralardan sonra gücünü kuvvetini yeniden toplar, gözyaşlarıyla yakararak yardım alır, etin yok edilmesiyle yeniden hayata kavuşur."].
34. Bu hususta bkz. K. Rahner ["La doctrine d'Origine sur la pénitence"], *Recherches de science religieuse* içinde (c. 38, 1950), s. 86.
35. [Nazianzoslu Gregorios, *Discours* XXXIX, 17 (P. G., c. 36, str. 356a).]

tövbe için vazgeçilmez olan *metanoia* arasındaki vurgu farklılığı hissedilir hale gelmiştir. Kuşkusuz her iki durumda da ruhun kendini kirlettiği günahlardan vazgeçtiği bir nedamet söz konusudur daima. Fakat vaftizle bağlantılı olarak vurgulanan şey azattır, kurtuluştur, *aphesis*'tir; barışma için zorunlu olan *metanoia* konusunda ise her şeyden önce ruhun kendisi ve işlediği suçlar için harcadığı emeğin, çektiği zahmetin altı çizilir.

*

Kanonik tövbenin cereyan etmesi sırasında, tövbekârın ruhunun hakikatini ortaya çıkarma prosedürleri çok sayıdadır. Ki vaftiz ve vaftize hazırlık için uygulananlara kıyasla kayda değer farklılıklar gösterirler.

– A –

Uzlaşma [yeniden Kilise'ye kabul edilmeyi] talep edenlerin tövbelerinden ve iyi niyetlerinden emin olmayı mümkün kılan şahitliklere veya soruşturmalara başvurmayı bir kenara bırakabiliriz. Büyük zulümleri takip eden dönemde, Aziz Cyprianus'un yazdığı mektuplar sorunun önemini gösterir: katılıkla hoşgörü arasında doğru dengeyi bulmanın zorluğu, *lapsi*'nin* bazılarının Kilise'nin barışını yeniden kazanmak için gösterdiği inatçı çabalar ve bazen onları reddetmek konusunda ayak diretilmesi, her halükârda tartışmalardaki sertlik. Aziz Cyprianus bu konuya pek çok kez geri döner: Çok çabuk barışmanın ya da günahkârları umutsuz bırakmanın arz ettiği iki tehlike arasında verilecek karar bir bakıma her zaman kör olacaktır: "Görmek ve yargılamak bize verildiği ölçüde herkesin dışını görürüz; ama iş kalbin derinliklerini yoklamaya ve ruha nüfuz etmeye gelince, işte bu elimizden gelmez."[36] Onu sertliğe değil, zaman zaman kendini eleştirmesine sebep olan bir hoşgörüye meylettiren bir muhakemedir bu.[37] Ama herkes gibi, "iflah olmaz zihinler"in, "zina veya kurbanlara bulaşarak kirlenen insanlar"ın geri gelip doğru ruhları bozmasından korkar; yine de görevin, samimiyetlerinden emin olunamayanları dışlamaktan ziyade onları iyileştirmeye çalışmak olduğunu düşünür.[38] Ayrıca bu dünyada bahşedilen barış Tanrı'yı bağlamaz. Kalbin bizden kaçan

* *Lapsus* (çoğulu *lapsi*): Zulüm korkusuyla inancından vazgeçen Hıristiyan. (ç.n.)
36. "*Cor scrutari et mentem perspicere non possumus*", Aziz Cyprianus, mektup LVII, 3.
37. A.g.e., mektup LIX, 15 ve 16.
38. A.g.e.

sırlarına kadar her şeyi gören, kendi insanlarının hoşgörüsünü suiistimal ederek onu kandırmaya kalkan birini affetme taahhüdü altında değildir. "Tanrı bizim layıkıyla nüfuz edemediğimiz şeyler hakkında yargı verecek ve kullarının hükmünü düzeltecektir."[39]

Ama şu da var ki hiç önlem almadan herkesi hoş karşılamak mümkün değildir; düşünüp taşınmak ve incelemek gerekir. Şehitliği göğüslemeyi kabul edenlerin (ister kurban vermiş ister kurban ruhsatı imzalamış olsunlar) "düşmüşler" lehine tanıklıkları yeterli olamaz, özellikle de bütün bir aile veya hane için geçerli bir tür toplu tavsiye biçimini aldıklarında. Cyprianus, ilkesel olarak hoşgörülü tutumunu sürdürse de, talimat biçiminde sistemleştirilmiş gibi görünen uygulamaya neredeyse kendiliğinden iştirak ettiği bir risalede sorumlular için izlenecek prosedürleri tespit eder:[40] nihayetinde Kilise'ye kabul edilebilmek için tövbekâr olarak kabul buyurulmak isteyenlerin durumlarını tek tek incelemek; eylemin hangi niyetlerle ve hangi koşullarda (*causae, voluntates, necessitates*) gerçekleştirildiğini dikkate almak; menfur kurban törenine* kendi iradesiyle hemen katılmış olanlar ile uzun süre direnip mücadele ettikten sonra bu acıklı eyleme cebren varmış olanlar arasında ayrım yapmak; hem kendisine hem de halkına ihanet eden kişi ile canını tehlikeye atarak karısını, çocuklarını ve tüm ev halkını koruyan kişiyi birbirinden ayırmak.[41] Görünüşe göre, bu sefer günahın koşullarına değil, günahkârın o zamandan beri[42] (yani kendiliğinden veya şeri usullere [kanonik biçimlere] uyarak tövbe edip çile doldurduğu, pişmanlığını ortaya koyduğu ve mümin olarak yaşama kararlılığı sergilediği dönemde) gösterdiği davranışlara dayanan başka bir inceleme daha öngörülmüştü: "Tanrı'nın karargâhının kapısında nöbet tutsunlar ama döneklik etmiş olduklarının şuuruna vardıklarını göstererek tevazuyla donanmış halde";[43] kederini itiraf etmeyen kişi ("*nec dolorem* [...] *manifesta lamentationis suae professione testantes*") birlik/komünyon [*communion*] ve barış umudundan yoksun bırakılmalıdır.[44]

39. A.g.e., mektup LV, 18; ayrıca bkz. LVII, 3.
40. "[*Libellus*] *ubi singula placitorum capita conscripta sunt*", a.g.e., mektup LV, 6.
* Mesih'in çarmıha gerilmesi kastediliyor. (ç.n.)
41. A.g.e., mektup LV, 13.
42. Cyprianus XXVII. mektupta, Lucianus'un "günahlarından beri davranışları incelenmiş olacaklar"a ilişkin bir tezkeresine atıfta bulunur. Yine mektup LXVI, 5'te bu incelemeye atıfta bulunur: "*communicatio nostra examinatione concessa.*"
43. A.g.e., Roma'daki rahiplerin Cyprianus'a hitaben kaleme aldığı mektup XXX, 6.
44. A.g.e., mektup LV, 23.

Böyle bir sınavın zorluğunu, cemaatlerin *lapsi*'nin geri dönmesine karşı direnmesini ve kişisel kararların yaratabileceği düşmanlığı hesaba katınca, kararların çoğu zaman müminlerin huzurunda ve piskoposun yönetimi altında müşterek olarak alınması gerekiyordu. Romalı rahiplerin Cyprianus'a yazdığı bir mektup da buna tanıklık eder: "Birçokları tarafından işlenmiş bir günahı sayıca çok olmadan incelemek ve hükmü açıklayacak tek kişi olmak hiç de rağbet gören bir iş olmayıp ağır bir yüktür [...] çünkü çok sayıda fikir sahibinin oyunu toplayamamış gibi görünen bir kararın büyük bir gücü olamaz."[45]

Bu sınav uygulamalarının önemi belirli bir konjonktürle bağlantılıydı, ki bu uygulamaların belirli bir anda ulaştığı ölçeği açıklayan da budur. Kuşkusuz zulümlerin sona ermesiyle bu uygulamalar ortadan kayboldu. Fakat tövbekârların dış denetimi (ki sorgulama, soruşturma ve tanıklık yoluyla katekümenlere uygulanan denetimi akla getirir) tövbe/kefaret için çok daha merkezi olan başka bir hakikat prosedürüne kıyasla nispeten küçük bir rol oynamıştır, öyle ki bu diğer prosedür sayesinde günahkâr günahlarını kendi kendine tanıyordu.

– B –

Bu "kafa yorulmuş" prosedürler ile ikinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar[46] eşdeğerli olarak yaygın biçimde kullanılan Latince *confessio* ve *eksomologesis* terimleri arasında güçlü bir ilişki vardır. Her halükârda, her birinin tam olarak ne ifade ettiği tartışma konusudur. Seçilen referanslara göre, bazı tarihçiler tövbekârın işlediği günahları itiraf ettiği belli bir fiilin varlığını vurgularken,[47] bazı tarihçiler de çoğu kez bu terimlerin ve bilhassa *eksomologesis* teriminin günahkârdan beklenen tövbe eylemlerinin bütününü ifade etmenin bir yolu olduğunun altını çizer.[48]

---

45. A.g.e., Cyprianus'a hitaben yazılmış mektup XXX, 5.
46. "*Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est*" ["Umumiyetle Yunanca bir kelime olan *eksomologesis* ile adlandırdığımız bu eylem"] Tertullianus, *De paenitentia*, IX, 2. Daha Aziz Eirenaios'ta (*Adversus haereses*'te fiil olarak altı kere) karşılaştığımız bu terim Aziz Cyprianus'ta sık sık görülür; bu terimi yine dördüncü yüzyılın sonunda Pacianus'ta da buluruz.
47. Örneğin A. d'Alès, *L'Édit de Calliste*, s. 440 *vd.*
48. E. Amman, *Dictionnaire de théologie catholique*'teki "Pénitence" maddesi, c. XII (1993); *eksomologesis* kelimesi altında, "Kilise barışına hazırlanmaya yönelik tövbe alıştırmalarının bütünü" koyulur; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940): "*... den ganzen Komplex der vom Sünder und von der Kirche zu erfüllenden Bussakte*"

Öyle görünüyor ki bu konuda üç unsuru ayırt edebiliyoruz.

1. Önce talebin ortaya konması gerekiyordu. Tövbe talebinde bulunan günahkâr bunu ona bahşedecek piskoposa veya ruhbandan birine hem tövbekâr olma isteğini hem de tövbe etme sebeplerini açardı. Ayrıntılı bir beyan mıydı bu? *Apostasis** ve *examinatio* uygulamaları konusunda gördük ki, bazen böyle olmuştur. Hatta tanıklıklara ve her türlü soruşturmaya bile başvurulabiliyordu: Aziz Cyprianus'ta bulunan yasal mahiyette ifade bu tür yaklaşıma uygulanır: *exposita causa apud episcopum.*[49] Fakat bu özel durumlar dışında, tövbe/kefaret talebi çok daha ihtiyatlı olmalıydı. Sadece genel kelimelerle ifade edilen sözlü bir itiraf mı söz konusuydu, yoksa belki de sadece bir tövbe mezmurunun okunması yoluyla mı gerçekleşiyordu?[50] Günahın mahiyetini göstermek, ne kadar ciddi olduğunun değerlendirilmesine olanak vermek ve belki de barışın tasavvur edilebilmesi için geçmesi gereken zamanı ("*justum tempus*"u) belirlemek için kısa ve öz bir sunumun gerekli olduğu düşünülebilir.[51] Kuşkusuz ancak o zaman, günahın tövbeye başvurmayı hak edip etmediğine veya bağışlamanın bu kadar katı olmayan başka yollarla elde edilip edilemeyeceğine karar verilirdi. Görünüşe göre Cyprianus, *De lapsis*'te, kurban verdikleri veya ruhsatları imzaladıkları için "tövbe edip çile doldurma" durumunda olanları bunu sadece akıllarından geçirmekle kalanlardan ayırt ederken bu uygulamaya atıf yapmaktadır: İkinci grup "elem ve pişmanlıkla bunu Tanrı'nın rahiplerine itiraf etmelidir".[52] Aziz Ambrosius'un biyografi yazarının, günahkârlara kulak verirken gösterdiği hoşgörü konusunda onu överken aklından geçen de bu

["... günahkârın ve Kilise'nin gerçekleştirmek zorunda olduğu bütün tövbe eylemleri terkibi"] (s. 419). Bu J. Morinus'un yorumuydu: "*exomologesis est actio exterior paenitentiae*" (*Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae*, 1682).

* "-den uzak durmak" anlamına gelen bu kelime bir doktrini, inancı veya dini alenen reddeden, "mürted" olarak adlandırılan bir kişinin tutumudur. Kısacası dinden çıkma, dinden dönme ya da irtidad, yani bir insanın dininden ayrılmasıdır. (ç.n.)

49. Aziz Cyprianus, mektup XXII, 2, Bkz. J. Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, s. 82.

50. Kabaca E. Göller'in tezidir bu, "Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts", *Römische Quartalschrift*, c. XXXVI, 1928. Bkz. R. Gryson'un 4. yüzyılda Milano'daki tövbe uygulaması için söyledikleri: *Le Prêtre selon saint Ambroise* içinde, s. 277 *vd.*

51. [Aziz Cyprianus, mektup IV, 4.]

52. Aziz Cyprianus, *De lapsis*, XXVII-XXVIII; bu pasaja verilecek anlam konusunda bkz. J. Grotz, [s. 59].

uygulamadır: O çoğu zaman, savcı rolü oynamaktansa, "kimseye tek kelime etmeden" günahları için suçluyla birlikte ağlamayı ve Tanrı bu günahkârı affetsin diye ona şefaat etmeyi seçmiştir.[53] Bu nedenle günahkâr ile tövbeyi bahşedecek kişi arasında özel bir görüşmeye yer açılmıştı ama bu durum söz konusu görüşmenin her zaman ve zorunlu olarak yapıldığı anlamına gelmez. Bir kabahatin ne kadar ciddi olduğunun değerlendirilmesi bakımından yasal itirafın bazı özelliklerini taşıyan sözel bir prosedürdür bu. Burada, daha sonra tövbe ayininin merkezinde yer aldığı ve onun temel bileşenlerinden biri olduğu görülecek *confessio oris* usulüne (belirli bir noktaya kadar) yaklaştığımız kesindir. Ama şöyle temel bir fark vardır ki kabahatlerin sözlü itirafı burada tövbenin basit bir ön koşuludur ve muhakkak zorunlu bile değildir. Onun ne tamamlayıcı bir parçasını ne de esas bölümünü teşkil eder.

2. Tövbe prosedürünün öteki ucunda, barışma vakti geldiğinde, görünüşe göre *eksomologesis*'in iyice tanımlanmış bir bölümüne yer verilir. En azından Cyprianus'un mektuplaşmalarındaki birçok pasaj buna delalet ediyor gibi görünür; *lapsi*'nin Kilise'yle barıştırılması/Kilise'ye yeniden kabulü için ne gerektiğinden söz ederken muntazaman bir dizi ifadeye başvurur: *paenitentiam agere, exomologesim facere et impositio manus.*[54] Gereken zaman boyunca tövbekâr hayatı sürdürdükten sonra ve el koyma ayini barışmayı mühürlemeden önce, günahkârın *eksomologesis*'i yerine getirmesi gerekecektir. Günahların sözlü itirafı mıdır bu? Öyle görünmüyor. Doğrusu Cyprianus tövbe ayininin bu bölümüyle ilgili bilgi vermez: Bu konuda kuşkusuz kısmen sembolik biçimde sözünü ettiği şey, olsa olsa, günahkârın eşikte durduğu, kapıyı çaldığı ve içeri girmeyi rica ettiğidir. Ama daha erken ya da daha geç zamanlı başka metinler bu *eksomologesis* hakkında daha kesin bir fikir oluşturmaya imkân

53. Paulinus, *Vita Ambrosii*, [P. L., c. 14, str. 27-50].
54. Aziz Cyprianus, mektup XV, 1: "*Ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam*" ["Her tövbeden önce, en büyük ve en ciddi günahların itirafından önce, rahip ve din adamının ellerini koymasından önce"]; XVI, 2: "*Cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant*" ["En küçük bir günah bile söz konusu olduğunda, günahkârlar belirlenmiş zamanda, disiplinin düzenine göre tövbe edip çile doldurur, günah çıkarmaya [itirafa] kabul edilir, ardından rahibin ve din adamının ellerini koymasıyla komünyona girerler"]. Ayrıca bkz. mektup IV, 4; mektup XVII, 2.

verir. Tertullianus, Montanist* olduktan sonra, *De pudicitia*'da, asla Kilise'ye tekrar kabul edilmeksizin ömrünün sonuna kadar tövbekâr hayatı sürdüren günahkârı olumlu bir şekilde tasvir eder: "Kapıların önünde ayakta bekler; taşıdığı lekenin utancıyla başkalarına örnek teşkil eder; kardeşlerinin gözyaşlarını yardımına çağırır."[55] Buna karşılık barışmaya nail olsun diye Kilise'ye yönlendirilen tövbekârdan eleştirel bir tarzda bahseder: Kül rengi çul kül giyer, sefil kıyafetler içindedir, elinden tutulup kiliseye sokulur, dulların ve rahiplerin önünde alenen secdeye kapanır, onların elbiselerine yapışır, ayak izlerini öper, dizlerine sarılır.[56] Bu kuşkusuz tövbekâr hayatını tamamlayan ve komünyona dönüşten önce gelen *eksomologesis* aşaması hakkında bir fikir verir. Betimlemenin vurgusu Tertullianus'un düşmanlığıyla açıklanabilir. Ancak bu düşmanlık tövbe edenin maruz kaldığı sefilliğe değil, barışma olgusuna yöneliktir. Ki çok daha yakın tarihli metinler barışmadan önce günahkârdan hatasını herkesin önünde kabul etmeye çağrıldığı o âna dair çok farklı bir manzara sunmaz. Aziz Hieronymus, Fabiola ile ilgili şunları anlatır (Fabiola boşanmış ve ilk kocasının ölümünden önce yeniden evlenmiştir): "Bütün Roma şehrinin huzurunda, Paskalya'dan önceki günlerde tövbekârların saflarında yer aldı ve onunla birlikte ağlayan piskoposun, papazların ve halkın önünde saçları darmadağın, yüzü solgun, elleri kirli, başı küllerle kaplı ve acizane iki büklüm olmuş halde teşhir edildi [...] Çıplak göğsünü ve ikinci kocasını baştan çıkaran yüzünü bereledi, yarasını ve süzgün bedenini ulu orta sergiledi ve güzelliğini bozan çirkin yara izlerini Roma gözyaşları içinde izledi."[57] Aziz Ambrosius, çok daha örtük biçimde ve *eksomologesis* kelimesini kullanmadan, tövbekârın kilisede ve inananların huzurunda antik niyazları anımsatan usullere göre Tanrı'ya yakarmasının gerekliliğinden bahsederken muhtemelen bu tür bir ritüele atıfta bulunmaktadır: "Bir adamın gönlünü yapmak zorunda olduğunda, gidip bir sürü insan bularak onlardan

* Montanizm ikinci yüzyılın başlarında kurulmuş, ismini kurcusu Montanus'tan alan ve Kilise'nin bir kurum olarak teşkilatlanmasına tepki gösteren bir erken Hıristiyanlık hareketidir. Montanistler ahlaki davranışlar konusunda katı bir tutum izlemişlerdir. Evlenmemek temizlik ve kutsallık olarak kabul edilmiştir. Hıristiyanlığın diğer mezheplerine göre diğer önemli fark ise Anadolu'daki Kibele kültünün de etkisiyle kadın liderlerin önde olmasıdır. Dolayısıyla Montanist kadın piskopos bile olabilmektedir. (ç.n.)

55. Tertullianus, *De pudicitia*, III, 5.
56. A.g.e., XIII, 7.
57. Aziz Hieronymus, mektup 77, 4-5.

müdahale etme nezaketi göstermelerini rica etmen gerektiğinde, bu adamın dizlerine kapanman, ayaklarını öpmen, henüz suçluluk nedir bilmeyen çocuklarını onlar da babalarının affı için yakarsın diye o kişiye takdim etmen icap ettiğinde, tanıkların ve durumdan haberdar insanların duana katılmasını reddeder misin? Peki bunu kilisede yapmaya dudak büker misin?"[58] Ya da Luka İncili'ni takiben, İsa'nın ayaklarını öpen, onları yıkayan ve saçlarıyla kurulayan günahkâr kadından söz ettiğinde: "Bütün dünyevi süslerin şatafatını bir kenara bırakıp af dilemen gerektiğini anlatması dışında saçın ne anlamı var? Gözyaşları içinde toprağa kapanmalısın; yerde secde ederek merhamet uyandırmalısın."[59]

3. Ama *eksomologesis* ve *confessio* terimleri sadece tövbenin son durağında yer alan bu bölümü ifade etmez. Çoğu zaman tövbe prosedürünün bütün süreciyle alakalıdırlar. İşte bu anlamda Aziz Eirenaios şöyle kişilerden bahseder: gnostik fikirleri benimsedikten sonra Kilise'ye dönen ve kalan günlerini *eksomologesis*'le geçiren bir kadın veya hatalarını itiraf etmekle vaktini *eksomologesis*'le geçirmek arasında gidip gelen bir heretik.[60] Tertullianus da, Tanrı'nın, "günahkârı yeniden inayetine kavuşturmak için *eksomologesis*'i tesis ettiği"nden ve yedi yılını *eksomologesis*'le geçirmiş Babil kralından bahsettiğinde aslında bütün olarak tövbe faaliyetini düşünmektedir.[61]

Tövbe bütün olarak *eksomologesis* diye adlandırılabilirse şayet, bunun sebebi, özellikle resmi bir şekilde ve barışmadan önceki anlarda gayet belirgin bir yoğunlukla dile getirilmesi gereken aleni ve gösterişli pişmanlık ifadelerinin de, cereyan ettiği bütün zaman boyunca tövbe faaliyetinin bir parçasını oluşturmasıdır. Tövbe (ki bu onun asli yönlerinden biridir) kişinin bir günah işlediğini, günahkâr olduğunu bildiğini ve pişmanlık duyduğunu tasdik eden, yenilenmiş "itiraf"ın bir tür tezahürü olmalıdır. Tertullianus'un *De paenitentia*'nın IX. ve X. bölümlerinde, tövbenin daimi boyutu olarak *eksomologesis*'e verdiği anlam budur. Nitekim tövbe "yalnızca bir vicdan işi" olarak kalmamalı, "aynı zamanda eyleme de dökülmelidir". *Eksomologesis* sözcüğü tövbenin bir bölümü olmaktan ziyade, onun dışsal tarafını,

58. Aziz Ambrosius, *De paenitentia* II, X (91).
59. A.g.e., II, vııı (69).
60. Aziz Eirenaios, *Adversus haereses*, [I, 6, 3 ; III, 4, 3].
61. Tertullianus, *De paenitentia*, XII.

görünür ve açık yüzünü teşkil eden bu eylem için kullanılmalıdır. Bu yolla, bir "disiplin", bir var olma ve yaşama tarzı, "*habitus atque victus*"u kapsayan bir rejim belirtilmiş olur. "Çul ve kül altında yatmak, bedeni pis paçavralarla örtmek, ruhu kederin kollarına bırakmak, sert tedavilerle kusurlu uzuvları ıslah etmek gerekir [...] Tövbekâr ibadetlerini mütemadiyen oruçla besler, iç çeker, ağlar, inlemeleri, gece gündüz, Rabbine yükselir. Rahiplerin ayaklarına kapanır. Tanrı'nın sevgili kullarının önünde diz çöker ve bağışlanmaya nail olmak için tüm kardeşlerini şefaatçi olmakla görevlendirir. *Eksomologesis* bütün bunları tövbenin kabul edilmesi için yapar."[62]

Tövbe etme yükümlülüğü ve tövbeyi şekillendiren statü, cereyan ettiği tüm süre boyunca, onu açığa vuran ve doğrulayan bu *eksomologesis* eylemlerini ima eder: Tertullianus'un *De paenitentia* ya da *De pudicitia*'dan daha yakın zamanlı metinleri bunu gösterir. Söz konusu metinler bu uygulamaların ispatlayıcı değeri üzerinde durur ısrarla. Bu uygulamalar yoluyla tövbeyi yalnızca gerçekleştirmek değil kanıtlamak mevzubahistir. Roma Kilisesi'nden bir rahip Aziz Cyprianus'a mürtedler hakkında şöyle yazıyordu: "Onlar için tövbe edip çile doldurmanın (*paenitentiam agere*), düşmüş olmaktan duydukları acıyı göstermenin, utançlarını ifade etmenin, huşularını ortaya koymanın, tevazularını sergilemenin zamanı geldi."[63] Bizzat Aziz Cyprianus mürtedleri tövbeye çağırarak, günahkârların iniltilerinin müminlerin gözyaşlarına karışacağı bu gösterilere davet eder onları.[64] Dördüncü yüzyılın sonunda da, tövbekâr yaşam pratiği hâlâ sınama ve kanıtlamaya yönelik bu eylemlerle karakterize edilir: İnlemeler ve gözyaşları, der Aziz Ambrosius *De paenitentia*'nın başında; inlemeler, feryatlar ve gözyaşları, diye ekler biraz ileride ve bunların özgürce rıza gösterilmiş bir ifade, bir tür gönüllü itiraf olduğunu (ama iman ikrarı anlamında) vurgular, öyle ki bunlar sayesinde mürtedler işkence zoruyla beyan etmiş olabilecekleri gönülsüz inkârlarını affettirmeye çalışır.[65] Pacianus, *Paraenesis*'i-

62. Tertullianus, *De paenitentia*, IX, 3-6.
63. "[...] *ut probent lapsus sui dolorem, ut ostendant verecundiam, ut monstrent humilitatem, ut exhibeant modestiam*", Cyprianus'a mektup, XXXVI, 3.
64. "*Quaeso vos, fratres, aequiescite salubribus remediis, consiliis obedite melioribus; cum lacrymis nostris vestras lacrymas jungite, cum nostro gemitu vestros gemitus copulate*" [Yalvarırım size kardeşlerim, öğütlerimize uyun, esenlik getiren bu devadan istifade edin. Gözyaşlarınız gözyaşlarımızla, iniltilerinizi iniltilerimizle birleştirin"], Aziz Cyprianus, *De lapsis*, XXXII, 2.
65. "*Confitentur gemitibus, confitentur ejulationibus, confitentur fletibus, confitentur liberis, non coactis vocibus*", a.g.e., I, v, 24.

sinde, gerçek tövbe hayatının yani lafta kalmadan yaşanan böyle bir hayatın araçlarını çulda, küllerde, oruçta, ıstırapta ve günahkârın bağışlanmasını dileyen birçok insanın dualara katılmasında bulduğuna dikkat çeker.[66]

Tövbe eylemleri ile barışma arasında *eksomologesis* diye tanımlanmış bir ritüelin varlığına itiraz eden tarihçiler, Aziz Cyprianus'unki gibi tanıklıklar ışığında değerlendirildiğinde, haksız çıkmıştır. Fakat tövbekârın tüm yaşamının da tabi olduğu farklı yükümlülükler yoluyla bir itiraf rolü oynamış olması gerektiğini vurgularken yanılmamışlardır. Tövbekâr tövbesini "açıkça dile getirmek" zorundadır. Kişinin kendine vereceği cezaları oluşturmak ve bu tövbenin doğruluğunu ortaya koymak gibi ikili işleve sahip fiiller olmaksızın tövbe olmaz. Tertullianus tövbe sürecine içkin olan bu *eksomologesis*'i belirtmek için dikkat çekici bir ifade kullanıyordu: *publicatio sui* [kendini teşhir etmek].[67]

Öyleyse vaftizden sonra işlenen ciddi günahların bağışlanmasının ve düşenlerin komünyona geri dönüşünün bir dizi hakikat prosedürü uygulanmadan elde edilemeyeceğini görüyoruz. Vaftizle ilgili öngörülenlerden daha fazla ve daha karmaşık prosedürlerdir bunlar. Yelpazeleri geniştir, çünkü günahkârın tövbe/kefaret talep ederken vereceği beyanlardan, nihai barışmadan önce Kilise'nin eşiğinde dile getirilen büyük tevazu ve niyaz ifadelerine kadar uzanır. Bütün bu prosedürler farklı eksenler boyunca dağıtılabilir.

– Özel olan ve kamusal olan ekseni: Özel olan tarafına günah işlemiş kişinin, tövbekâr statüsü verilmesini istediğinde piskoposa veya rahibe açtığı sırları koyabiliriz; kamusal olan tarafına ise çul ve kül içindeki tövbekârın, gözyaşlarına boğulmuş halde secde ederek, kendisine şefaat etmeleri için yakarıp müminleri, ruhbanları, rahipleri kendisiyle birlikte ağlamaya ve feryat etmeye çağırarak kendini başkalarına gösterdiği bütün eylemleri. Böyle anlaşıldığında, tövbe kamusal ve kolektif bir ayindir.

– Sözlü olan ve sözlü olmayan ekseni: Bir yanda müstakbel tövbekârın tövbesini kabul edecek kişiye yapması gereken sözlü açıklama bulunur; diğer yanda günah işleyenin pişmanlığını ortaya

66. "*Sacco corpus involvere, cinere perfundere, macerare jejunio, moerore conficere, multorum precibus adjuvari*" ["Vücudu çulla sarmak, üzerini külle kaplamak, onu oruçla tüketmek, üzüntüyle belini bükmek, birçoklarının duasından yardım almak"], Pacianus, *Paraenesis*, XXIV.
67. [Tertullianus, *De paenitentia*, X, 1.]

koyduğu mimikler, tavırlar, gözyaşları, giysiler ve feryatlar silsilesi. Belki de günahının ne olduğunu ilan ediyordur ama bu sözlerin kendisi tüm bedenin ana unsur olduğu bütün ifadeler toplamının bir parçasıdır.

– Hukuksal olan ve dramatik olan ekseni: Bir taraftan tövbe işlenen günahın, günahı karakterize eden şeyin ve günahın vahametini değiştirebilecek koşulların kısa da olsa izahıyla başlamalıdır; böylece tövbeye gerek olup olmadığı ve barışmadan önce ne kadar sürmesi gerektiği belirlenebilir. Ama diğer kutupta herhangi bir ekonomik hesaplamaya uymayan ve işlenen günahın ciddiyetine mümkün olan en katı biçimde kendini ayarlama peşinde olmayan dramatik ve yoğun gösterimler vardır. Öte yandan bunlar bir vurgulama ilkesine uyar ve olabildiğince kuvvetli olmalıdır.

– Nesnel olan ve öznel olan ekseni: Bir yanda en azından esas unsurları itibarıyla günahın adlandırılması bulunur, diğer yanda büyük *eksomologesis* uygulamalarının açığa vurması gereken şeyler; söz konusu olan kendine has tarafıyla günahın kendisinden ziyade bizzat günahkârın hali, daha doğrusu onda üst üste binmiş, iç içe geçmiş ve rekabet halinde olan hallerdir. Nitekim kendisini, sembolik olarak günahın lekesi ve pisliğiyle kaplanmış, ölümün yolu olan bu günah yaşamına batmış bir günahkâr olarak göstermek zorundadır. Fakat tövbe eylemlerinin görünür yoğunluğunun, günahkârın zaten o hayattan koptuğunu ve ondan vazgeçtiğini tasdik etmek gibi bir amacı da vardır; günahı için döktüğü gözyaşları onu yıkar, kendini kapladığı pislikle arınır, kendini küçük düşürerek yeniden ayağa kalktığını ve düştüğü yerden kaldırılmaya layık olduğunu gösterir.[68] *Eksomologesis*'in tezahürleri [günahı] gerçekten işlendiği haliyle göstermeyi amaçlamaz; bunların hedefi tövbekârın kendisini olduğu haliyle (hem gerçekten günahkârdır hem de artık gerçekten günahkâr değildir) ayan beyan gün ışığına çıkarmaktır.

O halde ilk yüzyılların Kilise tövbesinde hakikat prosedürlerinin iki kutupta toplandığı söylenebilir. Sözlü ve özel ifadelerin mevzubahis olduğu ilkinin rolü günahı değerlendirmeye ve nasıl affedileceğini belirlemeye imkân tanıyan nitelikleriyle günahı ta-

68. Tövbe gösteriminin ikili anlamı için bkz. Tertullianus: "Tövbe insanı secde ettirerek ayağa kaldırır, onu suçlayarak mazur görür, mahkûm ederek suçunu bağışlar" *De paenitentia*, IX, 6; Aziz Cyprianus: "Putlara bakarak ziyan olmuş o aynı gözler, Tanrı'yı razı eden yaşlar döksün ve suçlarını silsin", mektup XXXI, 7; Aziz Hieronymus: "Böyle bir tövbenin temizleyemeyeceği günah mı var? Bu feryatların, kökleşmiş bile olsalar çıkaramayacağı leke mi var?", mektup 77, 4.

nımlamaktır. Genel ve kamusal ifadelerin söz konusu olduğu ikincisinin rolü ise, mümkün en yoğun dramatiklikle, hem tövbekârın günahkâr varlığını hem de onu günahından kurtaran hareketi gözler önüne sermektir. Elbette bunlar günahkârın ve günahının hakikatini tövbede dışavurmanın farklı yollarının dağıtıldığı iki kutuptur. Bunlar ne bağımsız müesseselerdir ne de iki pratik birbirinden tümden farklıdır; birbirine komşu, birbiriyle kesişen, bazen de birbirine karışan iki uygulamadır. Gizlice tutulan aşırı oruçlar [çile] ve mahremiyet içinde uygulanan *eksomologesis*'ler vardı;[69] ayrıca cemaatin şu ya da bu üyesi tarafından işlenen günahların halka açık ve sözlü beyanlarının tanıklığı mevcuttu.[70] Fakat şu da var ki, [iki] tür uygulamanın, hakikati ortaya çıkarmanın iki yolunun varlığı saptanabilir: günah hakkında hakikati/doğruyu söylemek ve günahkârın doğru olduğunu göstermek.

Bu iki yaklaşım arasında dağılım eşit değildir: Günahın sözel olarak beyan edilmesi ancak tövbeyi belirlemek, günahkârın tövbeye hak kazanıp kazanmayacağını, Kilise'ye yeniden kabul edilmeye layık olup olmadığını incelemek söz konusu olduğunda gereklidir. "Günahı söylemek", sözel beyana itiraf ve yoklamayı dahil etmek, günahkârdan günahlarına dair "hakikati söyleme"sini [*véridiction*] talep etmek ancak tövbe prosedüründen önce, dolayısıyla bir biçimde bu prosedürün dışında zorunludur. Buna mukabil, günahkârın ne olduğuna dair nümayişin, jestlerin, bedenin, ifadenin işin içinde olduğu gösteri tövbenin içkin bir parçasını oluşturur. Bu gösteri tövbenin asli ve değişmez bir boyutunu teşkil eder. Tövbekârdan beklenen, yaptıklarıyla ilgili "doğruyu söylemesi"nden [*dire vrai*] ziyade ne olduğunu açığa vurarak "doğruyu yapması"dır [*faire vrai*].

Tövbe uygulamasının ancak tövbekârın hakikatini gün yüzüne çıkarmaya yönelik gösterimler aracılığıyla gerçekleştirilmesi zorunluluğu bir sorun yaratır: Günah işlendiğinde nedamet getirmekle, çile çekip aşırı oruç tutmakla kalmayıp neden bunu göstermek ve günahkârın kendisini olduğu haliyle göstermesi gerekmektedir? Hakikatin ortaya konması neden günahın kefaretini sağlayan pro-

69. Aziz Cyprianus sadece kurban vermeyi "düşünmüş" olanlardan bahsederken, onların rahibe itirafta bulunmaları ve ardından bir "*exomologesis conscientiae*" uygulamaları gereğinden dem vurur (*De lapsis*, XXVIII). Görünüşe göre burada, özel olarak ve gizlice, doğrudan Tanrı'ya seslenen bir pişmanlığın itirafı ve tezahürü söz konusudur.

70. Beşinci yüzyılın ortalarında, Aziz Leo inananlar tarafından işlenen günahların listesini halka açık olarak okuma âdetini kınar (mektup 168).

sedürün içkin bir parçasıdır? Kişi "kabahat işlediğinde" [*mal fait*] neden yalnızca yaptığı şeyle ilgili hakikati değil, aynı zamanda onun ne olduğuyla ilgili hakikati de öne çıkarmak gerekir? Cevap açıktır: Hıristiyan dini bir kere güçlü bir cemaat yapısına ve hiyerarşik bir örgütlenmeye sahip bir Kilise halinde müesseseleşince, belli sayıda sınama ve teminat olmaksızın hiçbir ciddi ihlal affedilemezdi. Tıpkı vaftiz adayının önceden katekümenlik (*probatio animae*) aracılığıyla sınamadan geçirilmeden vaftize kabul edilememesi gibi, Kilise de geçmişe yönelik cezayı ve geleceğe yönelik taahhüdü temsil eden bir disiplinle ve alıştırmalar yoluyla pişmanlıklarını açıkça göstermeyenlerle barışamaz [onları tekrar Kilise'ye kabul edemez]. Bunların *publicatio sui*'yi uygulaması gerekir. Ama kendilik deneyiminin tarihi açısından daha muammalı olan şey, günahkârın günahlarından bağışlanabilmesi için doğruyu söyleme (ya da daha doğrusu kendini hakikatinde gösterme) yükümlülüğünün nasıl düşünüldüğü ve gerekçelendirildiğidir. Nitekim bu yükümlülük sürekli teyit edilmiştir. *Eksomologesis* yoksa, günahkâr günahını kabul etmezse, bu kabulü dıştan, açıkça, görünür şekilde göstermezse af yoktur: "Rabbe itiraf eden kölelikten kurtulur [...] Sadece özgür değildir, aynı zamanda doğrudur/adildir; zira doğruluk/adalet özgürlükte yatar, özgürlük de itirafta; itiraf edenin günahları hemen bağışlanır."[71] Aziz İoannes Khrysostomos da bunu tek cümleyle özetler: "Günahını dile getir: Günahını yok edeceksin."[72] Aziz Ambrosius ve Aziz İoannes Khrysostomos'un Kabil'in lanetlenmesi hakkında yaptıkları tefsirlerin altında yatan genel ilke budur. Kabil'in günahı, ne kadar ağır olursa olsun, affedilmez değildi. Tanrı ona kardeşine ne yaptığını [sorduğu] zaman, elbette bunu bilmiyor değildi; ona itiraf etme imkânı vermekti amacı. Onu affedilmez kılan, "bilmiyorum" diye cevap vermesi oldu. Sonsuz lanetin kaynağıdır bu. Aziz Ambrosius'un "küfür" dediği bu yalan kardeş katlinden daha ağırdı.[73] Suçlunun "bilmiyorum"u, günahkârın hakikati reddetmesi olabilecek en vahim suçtur; bunun telafisi olamaz. Kabil'in aksine, Davud günahlarını kendiliğinden itiraf eder; o ki doğrudur/adildir, tövbekârın suretidir: İtiraf ettiği hakikat onu kurtarır.[74] Âdem ve Havva'nın ebediyen lanetlenmemesinin sebebi de itiraf

71. [Aziz Ambrosius, mektup XXXVII, 44.]
72. Aziz İoannes Khrysostomos, [tövbe üzerine II. *Vaaz*, 1].
73. Aziz Ambrosius, *De paradiso*, XIV, 71: "*non tam majori crimine parricidi* [...] *quam sacrilegii*." Ayrıca bkz. Aziz İoannes Khrysostomos, Tekvin üzerine XIX. *Vaaz*.
74. Aziz Ambrosius, *Apologia de propheta David*, [VIII, 36-39].

etmiş olmalarıdır; hatta Khrysostomos'a göre, suçlarını iki kere itiraf etmişlerdir: Tanrı'ya cevap verirken sözlü olarak, çıplaklarını gizlerken jestleri ve bedenleriyle.[75]

Sakrament dahilinde tövbe müessesinden ve kulağa fısıldanan itirafın düzenlenmesinden çok önce, Hıristiyan Kilisesi günah işleyen herkes için mümkün bir kefaretin koşulu olarak hakikat yükümlülüğünün temel niteliğini ortaya koydu. Günahı hakkında doğruyu söylemek ya da daha doğrusu günahkârlık halini hakikati içinde sergilemek işlenen günahın affedilmesi için olmazsa olmazdır. Doğru olan şeyin açığa vurulması doğru olanın silinmesinin zorunlu koşuludur. Bu ilişkiyi düşünmek ve bu zorunluluğu açıklamak için eski Hıristiyanlık çeşitli modellere başvurmuştur.

1. Tıbbi model oldukça sık kullanılır: Günahlar yara veya hasar olarak temsil edilir, kefaret bir deva olarak sunulur. Beylik bir temadır bu, hem yara olarak günah anlayışına sahip İbrani geleneğinde hem de Yunanlardaki ruhun hastalıkları anlayışında bulunur. İlaç olarak tövbe fikri ilk yüzyıllardan itibaren Hıristiyan pastoralinde yaygındır[76] ve bundan sonra da öyle kalacaktır. Yine de bir farka dikkat edilmelidir. Tövbe kurumu on ikinci yüzyılda kesin olarak tanınacak sakrament biçimini aldığında, rahip bağışlama yetkisine sahip olduğu için hekimin yerini alacaktır. Böylece bireysel, gizli ve ayrıntılı itiraf şeklindeki günah çıkarma zorunluluğu şu ilkeyle gerekçelendirilecektir: Her hasta sakladığı yaraları, hissettiği acıları, maruz kaldığı hastalıkları kendisini iyileştiren kişiye açıklamakla yükümlüdür. Bu bakış açısından, günahkârın kendi hakikati bakımından ne olduğunu ve ruhundaki sırları açığa vurması teknik bir zorunluluk teşkil eder.[77] Fakat erken Hıristiyanlıkta yaraları tedavi eden rahip değildir. Tövbede kabul edilen tek hekim İsa'dır, yani Tanrı'nın kendisidir: "Onların önceki günahları için şifa verecek güce sahip biri vardır, o da her şeye kadir olandır."[78] Fakat günahkârın bu hekime yaralarını ve gizli hastalıklarını göstermesi

75. Aziz İoannes Khrysostomos, Tekvin üzerine XVII. *Vaaz.*
76. Örneğin bkz. Hermas, *Le Pasteur*, *Vision* I, 1, 9 ve 3; *Précepte* IV, 1, 11; *Précepte* XII, 6, 2; *Similitude* V, 7, 4; *Similitude* VIII, 11, 3; *Similitude* IX, 23, 5 ve 28, 5; Tertullianus, *De paenitentia*, VII, X, 12; Aziz Cyprianus, mektup XXX, 7; XXXI; XXXVI; LV, 7 ve 15-17; *De lapsis*, [XXVIII]; Aziz Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, V, 2; X, 66; *Enarratio in Psalmum* 36, 14; *De paradiso*, XIV, 70. *De paenitentia* için bkz. Gryson edisyonunun dizini (Sources chrétiennes).
77. Bu elbette tövbe itirafının tek gerekçesi değildir ama sürekli sözü edilir.
78. Hermas, *Le Pasteur, Mandatum* IV, 1, 11.

gerekli midir? Her şeyi bilen birine bildirmeye hacet var mı? Kalbin gizli köşelerinde işlenen kusurlar bile ondan gizlenemez ki zaten.[79] Öyleyse tövbe yoluyla iyileşmenin paradoksudur bu: İnsandan, yaralarını iyileştirmesi beklenen kişi tarafından zaten bilinen günahları, açık ve katı bir *eksomologesis* yoluyla açığa vurması istenir. Ondan her halükârda asla gizlenemeyecek şeyleri onun huzurunda ortaya sermek gerekir. Hakikat ona borçludur ama onun kudretini göstermesi ve uygun devaları seçmesi için bir zorunluluk olarak değil, iyileşmek isteyen kişinin yükümlülüğü olarak. Hasta için mesele hekime rahatsızlığını bildirerek tedaviyi mümkün kılmak değil, hakikat pahasına şifayı hak etmektir.

2. Çok sık karşılaşılan adli [*judiciaire*] modele başvurmak da[80] temelde aynı paradoksu ortaya çıkarır. Sakrement dahilinde tövbe açık ve net biçimde rahibin yargıç (Tanrı'yı temsil eden ama hükümlerinin etkisi Cennet'te görülen bir yargıç) rolünü oynayacağı bir mahkeme olarak tanımlandığında, günahkârın işlediği günahları tam olarak itiraf etmesi prosedürün önemli bir parçası haline gelir. Buna dayanarak (ve yalan söylemekle ya da kasıtlı bir ihmalle sakramentin geçersiz olma tehlikesi göz önüne alındığında) itirafçı kararını verebilecek ve tövbe koşullarını belirleyebilecektir. Eski Hıristiyanlıkta rahip yargıç rolünü oynamaz: Tövbekâr doğrudan Tanrı ile (yani her şeyi gördüğü için kendisine hiçbir şeyi haber vermenin mümkün olmadığı bir yargıçla) muhataptır.[81] Yine de işlenen günahları hiçbir şey saklamadan ona göstermek gerekir.[82] Üçüncü ve dördüncü yüzyılda yaşayan yazarlar bu yükümlülük için çeşitli gerekçeler sunar. Biri tamamen gelenekseldir: Kendiliğinden yapılan samimi itiraf yargıcın zihninde sanık lehine bir intiba oluşturur.[83] Bir diğeri şeytanın bir gün Tanrı'nın önünde insanın savcısı olacağı fikrine atıfta bulunur, bu nedenle insan düşmanının ifşa edecekle-

79. Sürekli tekrar edilen bir tema. Örneğin Tertullianus'ta, *De paenitentia*, X.
80. Tertullianus'ta mevcut olan bu model Aziz Ambrosius ve Aziz Augustinus'ta geniş bir kapsama sahiptir.
81. "*Frustra autem velis occulere quem nihil fallas: et sine periculo prodas, quod scias esse jam cognitum*" ["Hiçbir konuda aldatamayacağınız Kişi'den bir şeyler saklamayı istemek beyhudedir ve zaten bilindiğini bildiğiniz bir şeyi ifşa etmekle hiçbir riske girmezsiniz"] Aziz Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 225.
82. "*Mora ergo absolutionis in confitendo est, confessionem sequitur peccatorum remissio*", Aziz Ambrosius, mektup XXXVII, 45.
83. "*In judiciis saecularibus* [...] *quaedam tangit judicem miseratio confitentis*", Aziz Ambrosius, *De Caïn et Abel*, II, 9.

rini önceden açıklarsa, ondan önce konuşup kınanabileceği suçları bizzat kendisi sergilerse daha avantajlı bir konum elde edecektir.[84] Ayrıca Mesih Tanrı nezdinde insanın avukatı olduğu ve arabulucu olarak hizmet ettiği için, günahkâr günahlarını Mesih'e itiraf ederek davasını ona tevdi etmelidir.[85] Son olarak, bizim için belki de daha tuhaf bir argüman: Günahlarını itiraf eden, Tanrı'nın huzurunda aklanmakla kalmaz, bizzat Tanrı'yı ve insanların zayıflığına karşı gazabını da haklı çıkarır: Kendi günahlarını inkâr etmek Tanrı'ya yalan söyletmeye çalışmak olur.[86]

3. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, daha sonra tövbe itirafını organize etmek ve ona biçim vermek için çok önemli hale gelecek bu iki model (tıp ve mahkeme modelleri) *eksomologesis* yükümlülüğüne nazaran, görünüşe göre, ancak yardımcı bir rol oynar. Tövbekârın kendini günahkâr halinin hakikatinde sergileme ve tövbesinin sahiciliğini gösterme yükümlülüğü çok daha derinden şehitlikle ilişkiye dayanır. Tövbenin şehitlikle ilişkili olmasının iki sebebi vardır. Öncelikle şehide günahlarının bağışlanacağı vaat edilir: Onun döktüğü kan günahlarını yıkar. Eğer ki ilk kez vaftizde ikrar ettiği bu inancı ikinci kez işkence altında ikrar etmeyi kabul ederse, çektiği azap ikinci bir vaftiz teşkil eder ve ilkiyle aynı şekilde günahlarının kefareti olur.[87] Öte yandan tövbenin yardım eli (bu "ikinci vaftiz") ciddi tartışmalara yol açsa da, düşmüşlere uzatılmıştır, yani işkenceye maruz kalmaktansa inançlarını inkâr etmeyi seçenlere: Onlar için tövbe, imanlarını yeniden doğrulamak için, zayıflıktan dolayı kaçmak istedikleri şehitliğe kendi kendilerine atılmanın bir yoludur. Büyük zulümlerin ardından ortaya çıkan bu tema daha sonra da işlenmeye devam eder. Artık bu tehlikede inancını bu şekilde kanıtlamak için fırsat bulamayan

84. Örneğin Aziz Ambrosius, *De paenitentia*, II, VII, 53: "*Si te ipse accusaveris, accusatorem nullum timebis.*" Ayrıca bkz. *De paradiso*, XIV, 71.
85. Aziz Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 225: "*Confitere magis, ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus aput Patrem*"; bkz. Aziz Augustinus, *Discours sur le Psaume* 66, 7.
86. Aziz Ambrosius, *Apologia de propheta David*, X, 53: "*si autem dixerimus quia non peccavimus, mendacem facimus Deum.*"
87. Origenes işkence sırasında gerçekleşen "şehidin vaftizi"nden bahseder (*Exhortatio ad martyrium*, 30); aynı metinde (39) şehidin kanının günahı yıkadığını söyler. Tertullianus şehitten bir *secundum lavacrum* (*De baptismo*, 16) ya da bir *aliud baptisma* (*De pudicitia*, 22) olarak bahseder. Bu konuda bkz. E.E. Malone, *Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism*, Düsseldorf, 1951.

nesil için tövbe şehitliğin ikamesi olur. Aziz Augustinus, "Şehitler öldürüldü" der ve sorar: "Öldürülenlerin çocukları biz değilsek kim? Rabbe şu sözleri söylemeden nasıl kurtuluruz: Zincirlerimi kırdınız, size kurban [*sacrifice*] olarak hamdımın nişanesi olan bir kurban [*victim*] sunacağım."[88]

Artık bildiğimiz gibi şehadet hakikatin taşıyıcısıdır: uğrunda can verilen inancın kanıtı, bu dünyadaki yaşamın ölümden başka bir şey olmadığının ve ölümün gerçek yaşama kavuşmayı sağladığının dışavurumu, bu hakikatin kişinin acıyla yığılıp kalmadan yüzleşmesini sağladığının tasdiki. Şehit konuşmasına bile gerek kalmadan, bizzat davranışıyla, yaşamı yok ederken insanı ölümün ötesinde yaşatan bir hakikati gün yüzüne çıkarır. Şehidin davranışının karmaşık ekonomisinde, hakikat bir inançta teyit edilir, herkesin gözüne bir güç olarak gösterilir, yaşam ve ölümün anlamlarını tersine çevirir. Şu üç anlamda bir "imtihan" teşkil eder: Bir insanın inancının samimiyetini ifade eder, inandığı şeyin mutlak gücünü tasdik eder ve öte dünyanın gerçeğini ortaya çıkararak bu dünyanın aldatıcı görüntülerini ortadan kaldırır. Eğer *eksomologesis* tövbede bu kadar önemliyse, umumi ve nümayişli ayinlerde onunla yekvücutsa, bunun sebebi tövbekârın şehit gibi tanıklık etmek zorunda olmasıdır: Pişmanlığını dile getirir, imanının ona verdiği gücü gösterir, alçalttığı bu bedenin toprak ve ölümden ibaret olduğunu ve gerçek hayatın başka yerde bulunduğunu açığa vurur. Tövbekâr göğüs germe cesareti (veya fırsatı) bulamadığı şehitliği yeniden üreterek, yaşamın aldatıcı görünüşleri ardında gizlenen bir ölümün eşiğine ve ölümün vaat ettiği hakiki bir yaşamın eşiğine yerleşir. Bu eşik, ruh tam bir dönüş yaptığında, tüm değerlerini tersine çevirdiğinde ve her bakımdan değiştiğinde, *metanoia*'nın veya ihtidanın eşiğidir. Bizzat tövbekârın kendi yaşamı olmuş bu ölümü ve ölüm yoluyla erişeceği yaşamı dışavurması olan bu *eksomologesis* onun *metanoia*'sının hakiki ve ibretlik ifadesini, kanıtını teşkil eder.

Eski tövbe pratiğinde "itiraf"ın payının hem muğlak hem de asli olduğu söylenebilir. Muğlaktır çünkü (piskopostan tövbekâr statüsü istendiğinde olduğu gibi) belirli anlarda günahın sözlü beyanı hiç şüphesiz gerekli olsa da, bütün prosedür içinde net ola-

88. Aziz Augustinus, *Discours sur la seconde partie du Psaume* 101, 3. Daha sonra, Aziz Gregorios şöyle diyecektir: "Bizler artık işkencelere maruz kalmasak da, barışta şehidin layık olduğu değeri hâlâ bulabiliriz zira cellatların kılıcının altına boynumuzu uzatmasak da, ruhumuzda manevi kılıcı taşıyoruz." İncil üzerine *Vaaz*, III, 4 (P. L., c. 76, str. 1089).

rak konumlandırılmış belirli bir ayin söz konusu değildir. Aslidir çünkü tövbenin icrasının değişmez bir boyutudur. Bu icra/alıştırma gerçekleştiği sırada hakikati ortaya koymalıdır. Daha sonra, ortaçağ tövbe anlayışında itiraf işlenen günahların sayımı olacak bir "doğru söyleme" biçimine bürünecektir: Burada tövbenin bütünü bir "doğru söyleme" edimidir; daha doğrusu tövbede beyanın rolü jestler, davranışlar ve yaşam tarzlarıyla sınırlı olduğundan, "doğru yapma"dır bu: *Metanoia*'yı doğru yapmaktır – nedamet getirmek nefsini kırmak, hakiki hayatta dirilmek. Ama tövbenin esası olan bu "doğru yapma"nın rolü işlenmiş günahları hatırlama yoluyla yeniden kurmak değildir. Ne öznenin aynılığını tesis etmek ne de sorumluluğunu tespit etmek peşindedir, kendini ve geçmişini bilme tarzı teşkil etmez, daha ziyade bir kopuşun tezahürüdür: zamandan kopma, dünyadan vazgeçme, ölüm ve yaşamı tersine çevirme. Aziz Ambrosius'un deyişiyle, tövbekâr uzun bir yokluğun ardından evine dönen o genç adam gibi olmalıdır; sevmiş olduğu kadın karşısına çıkar ve ona der ki: Buradayım, *ego sum* [benim]. O da cevap verir: *Sed ego non sum ego* [Ama ben artık ben değilim]. Tövbe pratiği tarihinde, günahkârın rahibin karşısına çıkıp günahlarını sözlü olarak ona sayıp dökeceği bir gün gelecek: *Ego sum*. Ama ilk biçimiyle tövbe hem alıştırma hem açığa vurma, hem nefsi kırma hem doğrulamadır ve *ego non sum ego*'yu tasdik etmenin bir yoludur. *Eksomologesis* ayinleri aynılıktan/kimlikten kopmayı sağlar.

[4]
[Sanatların Sanatı]

Ruhun irşadı/yönetimi [*direction spirituelle*], kendini yoklama/irdeleme [*examen de soi-même*], öznenin eylem ve düşüncelerini dikkatle denetlemesi, bir başkasına bunu açıklaması, bir rehberden öğüt istemesi ve onun önerdiği davranış kurallarını kabul etmesi. Bunların hepsi çok eski geleneklerdir. Hıristiyan yazarlar bu önceliği gizlemediler ya da bizzat salık verdikleri bu eski uygulamalarla alıştırmalar arasındaki akrabalığı inkâr etmediler. Aziz İoannes Khrysostomos pagan filozofların örneğine atıfta bulunarak ve Pythagoras'tan alıntı yaparak vicdan yoklamasını/muhasebesini [*examen de conscience*] tavsiye eder.[1] Görünüşe göre, Epiktetos'un *Enkheiridion*'u, Aziz Nilus tarafından, bir Hıristiyan metniymiş gibi kopyalandı; müminlerin ruhlarını gerektiği gibi şekillendirebilecek ve onları kurtuluşa götürebilecek bir yaşam kuralı sunan bir metin olarak. Antikçağdaki nasıl davranmak gerektiğini öğreten hocalar ile (felsefi yaşam olarak da adlandırılan) çileci yaşam rehberleri arasında belli bir devamlılık vardır. Ancak aralarındaki farklılıklar göz ardı edilmemelidir.

Yunanlar ve Romalılar arasında yaşamın idaresi, pratiği oldukça geniş bir yelpazede farklı prosedürler içeriyordu. Bunlarla süreksiz ve koşullara bağlı ilişkiler biçiminde karşılaşırız. Sofist Antiphon zor durumlarla karşı karşıya kalanların nasıl davranması gerektiğiyle

1. Ama sözlerinde belli bir aşağılama da yok değildir: "'Git bak karıncaya, tembel! Âdetlerini izle de bilge ol'" (Özdeyişler, 6:6). Aziz İoannes Khrysostomos, Matta üzerine XVII. *Vaaz*, 7 (P.G., c. 57, str. 263).

ilgili tavsiyeler satacağı bir danışmanlık ofisi kurdu,[2] hekimler de sadece fiziksel rahatsızlıklarla ilgili taleplere değil, ahlaki hastalıklarla ilgili taleplere de cevap veriyordu: Tavsiye ettikleri rejimler de (sağlığa yönelik önleyici yöntemler veya temizlik reçeteleri kadar) tutkulara hâkim olmayı, özdenetim kazanmayı, haz ekonomisini yönetmeyi ve başkalarıyla ilişkilerde hakkaniyetli davranmayı sağlayan yaşam kurallarıydı.[3] Ancak konsültasyon/danışma karşılıksız dostluk ve hüsnüniyet eylemleri de olabiliyordu: sohbetler, yazışmalar, sıkıntı içindeki bir arkadaşa hitaben kaleme alınan küçük bir risalenin taslağı. İrşadın bu süreksiz biçimleri genelde belirli bir duruma yanıt veriyordu; talihsizlik, sürgün veya yas hali buna vesile olabiliyordu ama aynı zamanda kriz, zorluk dönemi ve belirsizlik ânı da. Serenus durumunu Seneca'ya anlatıp bir teşhis koymasını ve öğüt vermesini istediğinde söz konusu olan tam böyle bir şeydi.[4] İçinde artık Stoacı bilgelik yolunda ilerleyemediği duygusu vardı; zıt dürtüler, içinde bir "fırtına" koparacak kadar olmasa da, "deniz tutması gibi bir şey" yaratacak denli ruhunu dalgalandırıyordu.[5]

Ama irşadın çok daha sürekli ve çok daha kurumsallaşmış biçimleri de vardı. Bunlar özellikle felsefe okullarında yaygındı. Orada herkese dayatılan kolektif yaşam disiplini çok daha bireyselleşmiş ilişkilerle tamamlanıyordu. Öğretmen öğrenci için daimi bir rehberdi: Ona yavaş yavaş doğruyu öğretiyor, erdem, özdenetim ve ruhun dinginliği yolunda ilerlemesine yardım ediyor, kaydettiği ilerlemeyi sınıyor ve günbegün ona yaşamla ilgili öğütler veriyordu. Böylece Epikurosçular arasında bireysel "görüşmeler" tanzim edildi, okulun üyelerine açık sözlülük kuralı kabul ettirildi, onlara etkili bir şekilde rehberlik edilebilmesi için herkes ruhunun örtüsünü kaldırmaya ve hiçbir şeyi saklamamaya teşvik edildi; sadece en bilge öğretmenler öğrencilerin bu bireysel idaresinin sorumluluğunu üstlenebilirken, diğerleri bir grup için ortak sorumluluğa sahipti.[6]

---

2. Bkz. J. Hani, "Introduction", *Plutarque* içinde, *Consolation à Apollonios*, Paris, 1972.
3. "Ruhun hastalıklarını ayırt etmek için başkalarına güvenmeliyiz, kendimize değil; önümüze geleni gözetmen olarak atamamalıyız [...] Başkalarına başvurmalıyız ki gözlemlesinler, hatalarımızı göstersinler." Galenos, *Traité des passions de l'âme*, VI, 23.
4. "*Dicam quae accidant mihi; tu morbo nomen invenies* [...]. *Rogo itaque, si quod habes remedium*" ["Ne hissettiğimi sana anlatacağım; sen hastalığın adını bulacaksın [...]. Böyleyken rica ederim, eğer bir çare biliyorsan..."]. Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 4 ve 18.
5. "*Non tempestate vexor sed nausea*", a.g.e.
6. Bkz. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, s. 64 *vd.*

İdare ve yönlendirmenin düzgün işlemesini sağlamak için çeşitli uygulamalardan oluşan bir bütüne başvuruluyordu.[7] Bunların en önemlilerinden biri vicdan muhasebesiydi. Bu, Pythagorasçılardan beri, çok sayıda yaşam kaidesinde ana unsur olarak yer alır. Ama her zaman aynı biçime sahip olmamıştır, her zaman aynı nesnelere odaklanmamış ve ondan her zaman aynı sonuçlar beklenmemiştir.[8] *Carmen aureum*'un* ünlü mısraları dışında Pythagorasçı yoklama hakkında pek az şey bilinmektedir ki bunlardan da yalnızca ilk ikisinin en eski geleneği temsil ettiği düşünülür: "Gününün her hareketini incelemeden tatlı uykunun gözlerine sızmasına izin verme."[9] Ahlaki ilerleme açısından bir sınama olmasının dışında, bu yoklama belki de Pythagorasçıların geliştirdiği anımsama alıştırmalarından biriydi. Ayrıca şüphesiz, olumlu rüyaları teşvik etmek ve Okul'un ölümün bir habercisi olarak gördüğü uykuya hazırlanmak için arındırıcı bir ritüel değeri vardı.[10]

Vicdanın yönetimi bakımından Hellenistik felsefenin büyük gelişiminde ruhun yoklanması önemli bir rol oynar. Bir tür teatidir: Yönetilen ile yöneten arasında bir ara durak, kişinin yönetildiği dönem ile bunun sona ereceği an arasında bir kavşaktır. Yoklama yoluyla, mürit veya danışan, ruhunun durumunu yöneticisine gösterebilecek, böylece yönetici de bir hüküm verip uygun çareyi belirleyebilecektir. Serenus Seneca'dan yardım istediğinde Serenus'un yoklaması böyle başlar: "Ruhumdaki illetin ayrıntılarını sana açıklamak özetlemekten daha kolay [...]. Yaşadığım rahatsızlıkları anlatacağım, hastalığın adını koymak sana kalmış."[11]* Yönetilen, yöneticinin tavsiyelerinin ruhuna nasıl etki ettiğini ve kendisini

7. Bu çok sayıda alıştırma için bkz. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Münih, 1954.
8. Örnek: Stoacılar ile Epikouros arasında, karşılaşılabilecek talihsizliklerin (*praemeditatio malorum*) onlara nasıl tepki verileceğini inceleme amacıyla düşünülmesi gerekip gerekmediği meselesi hakkındaki tartışma.
* "Altın Mısralar": Geleneksel olarak Pythagoras'a atfedilen, 71 dizeden oluşan bir ahlaki öğütler derlemesi. (ç.n.)
9. Sonraki mısralar muhtemelen daha geç bir zamana aittir: "İlkinden başlayıp hepsini gözden geçir. Bunun üzerine kabahat işlediğini anlarsan, kendini azarla ama düzgün davrandıysan, sevin."
10. Bu uygulamanın anımsatıcı değeri ve uyku ve rüyalara hazırlık olarak anlamı üzerine bkz. H. Jaeger, "L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme", *Numen*, c. VI, 1959, s. 191-194.
11. Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 4.
* Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine*, Çev. Bedia Demiriş, YKY, 1999, s. 20: "Sana bir seferde hepsini açıklayamam; başıma neler geldiğini sana anlatayım. Sen hastalığıma bir isim bulacaksındır." (ç.n.)

geliştirmesine nasıl yardımcı olduğunu da yine yoklama yoluyla değerlendirebilir; bu yolla, onları gerektiğince izleyip izlemediğini ve böylece otonomisini elde edip edemeyeceğini sürekli kontrol edebilir. Yine bu yoklama sayesinde –irşat dönemi sona erdiğinde– etkiler uzatılır ve kişi kendi ruhu üzerinde daimi bir yönetme faaliyeti icra eder. Ruhun başkasına açılması olarak yoklamanın bu dörtlü rolü, yani yönetme kurallarının içselleştirilmesi, kaydedilen başarıların sınanması ve otonomi kazanıldıktan sonra özdenetim uygulanması, Galenos'un *Ruhun Tutkuları*'na hasrettiği bir incelemede açıkça görülmektedir: "Öncelikle bu tutkuların teşhisini kendimiz üstlenmemeli, bunu başkalarına bırakmalıyız; ikinci olarak, bu gözetmenlik görevini önümüze gelene vermemeli, oybirliğiyle bilge olarak kabul edilmiş, birçok durumda bu tutkulardan azade olduklarını bizzat tecrübe ettiğimiz yaşlılara tevdi etmeliyiz [...]. Bunları her gün yeniden düşünmeliyiz, ne kadar sık düşünürsek o kadar iyi olur ama en azından günlük işlere başlamadan önce şafak vaktinden akşam uyumadan önceki vakte kadar hatırlamalıyız. Bana gelince, Pythagoras'a atfedilen öğütler üzerine günde iki kez tefekkür etmeyi, sonra da bunları yüksek sesle söylemeyi âdet edindim çünkü ruhsal dengeyi sağlamak yeterli değil, ayrıca kendimizi boğaza düşkünlükten ve sefahatten de uzak tutmalıyız [...]. Kendi kendilerinin rehberi olanlardan bizi gözlemlemelerini ve içine düştüğümüz hataları bize bildirmelerini istemeliyiz ki daha sonra eğitmenlerimiz olmadan kendimize göz kulak olalım."[12]

Ara durak ve kavşak rolleriyle vicdan muhasebesi bir amaca yöneliktir ve bir meseleyi öne çıkarır: özdenetim ya da kendine hâkim olma. Yönetilenin kendini irdelemesinin, her bir zayıflığını sırayla ele almasının maksadı bir gün kendine tam olarak hâkim olabilmek ve zor bir zamanda başka birinin yardımına başvurmaya ihtiyaç duymamaktır. Kendi kendini irdelemenin amacı, her ikisi de Stoacı pratikle bağlantılı olan iki metin karşılaştırıldığında, açıkça ortaya çıkar: İlki bir irşat ilişkisi içinde yoklamanın ne olabileceğini gösterir, ikincisi ise felsefi otonomiye ulaşmış birinde ne olduğunu.

İlk durumu temsil eden, Serenus'un Seneca'ya yazdığı mektuptur. Stoa felsefesinde adım adım ilerleyen Serenus artık ilerleme kaydedemediğini hissettiğinde, kötü olana ve iyi olana bağlılığının kati surette yerleşmiş olabileceğine dair korkuya kapıldığında, ne tam kurtuluş ne de tam kölelik olan bir halde hareketsiz kaldığını duyumsadığında

12. Galenos, *Traité des passions de l'âme*, VI, 22-24.

bu rahatsızlığından dolayı filozoftan yardım ister. Kısacası ne hastadır ne de sağlığı yerinde.[13] Bunun üzerine, Seneca'nın müdahale edebilmesi, teşhis koyabilmesi ve çareler önerebilmesi için Serenus'un ondan istediği yoklama bir nevi güçlerin bilançosunu çıkarmaktan ibarettir: Hangileri ruhun istikrarını, dinginliğini, bağımsızlığını sağlar? Tam tersine hangileri onu dışarıdan gelen belaların oyuncağı yapar ve ona ait olmayan şeylere bağımlı kılar? İnceleme sırasıyla zenginlik, kamusal ödevler ve ölümden sonraki şanla meşgul olma sorunlarına odaklanır. Bu üç noktayla ilgili bir ayrım çizgisi çeker: Bir yanda ruhun elinde bulunanlarla tatmin olma (yeterli bir yaşam standardı, basit beslenme, miras aldığı mobilyalar), kamu görevlerini tam olarak yerine getirme (arkadaşlarına, yurttaşlarına, insanlığa hizmet etme), konuşurken gerçek ve mevcut şeyleri dikkate alma kapasitesi bulunur; ama diğer yanda lüks gösterisi yapmanın verdiği haz, bazen insanda uyanan coşku, gelecek kuşakların ondan bahsetmesini istercesine kabaran sözler vardır.

Bu nedenle Serenus'un yoklaması ne belirli eylemlere ne de nispeten uzak bir geçmişe odaklanır; ne iyi ya da kötü neler yapmış olduğunun listesini çıkarmak ne de işlediği kabahatlerden pişmanlık duyması için bunları bir bir kaydetmek söz konusudur. Vicdanın bakışı şimdiye (bir "hal/durum"[14] olarak tasavvur edilen bir şimdiye) yöneltilmiştir, Serenus'u ya kaderinden memnun evde kalmaya ya da foruma koşup artık ona ait olmayan bir sesle konuşmaya iten güçlerin oyununa. Fakat yoklama bu halin nedenlerini araştırmaya girişmez, hastalığın gizli köklerine inmez; hastalığı kendini bilince sunduğu şekliyle yeniden oluşturmaya çalışır, vicdanın/bilincin deneyimlediği tatminler ya da kendi içinde hissettiği dürtüler biçiminde yapar bunu. *Placet* [hoşa gider] kelimesinin sistematik biçimde tekrar edilmesi manidardır. Yoklamanın spesifik nesnesini teşkil eden, ruhun yaptığı veya gördüğü şeyler hakkında sahip olduğu hissiyattır. Nitekim yoklama ruhu dalgalandıran itkilerin, Serenus örneğinde olduğu gibi, onu aynı anda zıt yönlere çeken, ilerleme yolunda hareketsiz bırakan ve içinde deniz tutmasına benzer bir duygu uyandıracak raddede bocalatan itkilerin ruhta nasıl tezahür ettiğini izler. Böylece sürekli kendinin bilincine varması yoluyla ruhun "*infirmitas*"ının [âcizlik] bir tablosu elde edilir.

13. "*Nec aegroto nec valeo*", Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 2.
14. "*Illum tamen habitum in me maxime deprehendo*" [Kendimde şöyle bir durumla sık sık karşılaşıyorum], a.g.e.

Seneca *De ira*'nın (*Öfke Üzerine*) 3. kitabında, başka bir yoklama türünün örneğini sunar: Her akşam, bütün ışıklar söndükten sonra, uyumadan önce yaptığı bir yoklamadır/muhasebedir bu. Burada mevzubahis olan, günün bütün seyrini "tarayarak" tahkikatını yapmaktır. Davranışlarını ve sözlerini gözden geçirip değerlendirir: Cahillere laf anlatmaya çalışarak zamanını boşa harcadığını hatırlar veya arkadaşlarından birini düzeltmeye çalışırken onunla o kadar şiddetli konuşmuştur ki beriki ıslah olacağına gücenmiştir. Açıkça geriye dönük bir yoklamayla karşı karşıyayız burada; bu yoklama belli eylemlere yöneliktir ve amacı "ölçülerini yeniden alarak"[15] kötü eylemleri iyilerden ayırmaktır. Bu şekilde her amel "övgüden ve kınamadan payını" almalıdır. Burada –tıbbi model değil– adli model mevcuttur; şu kelimeler hiçbir muğlaklığa yer bırakmaz: *Cognoscit de moribus suis; apud me causam dico.** Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu soruşturma herhangi bir mahkûmiyete, cezaya ya da pişmanlığa yol açmaz. Dolayısıyla ne korku söz konusudur ne de kendinden herhangi bir şey saklama arzusu. Kendi kendini inceleyen kişi kendine sadece şöyle der: "Seni şimdi affediyorum" ve "Dikkat et, bir daha olmasın". Yani model belki de gerçekten hukuki/adli olmaktan çok idaridir: Metindeki gizli görüntü mahkemeden ziyade teftişi akla getirir. Tarar, inceler, tespit eder, yeniden değerlendirir, muhasebesini tutar.[16]

Seneca'nın verdiği iki örnek, kişinin kendini hangi eylemlerden dolayı kınaması gerektiğine işaret etmektedir: Anlamaya ehil ol-

---

15. "*Facta ac dicta mea remetior*" [Yaptıklarımı ve sözlerimi ölçüp tartıyorum], Seneca, *De ira*, III, 36.

* Bu ifadeler Seneca'nın *De Ira*'sında geçiyor (III, 36, 2-3). Bu haliyle tek başına anlam ifade etmediğinden pasajın tamamına bakılabilir (Seneca aynı zamanda bir devlet adamı olduğundan, hukuki ve idari nüansları olan kelimeler kullanıyor; Foucault'nun belirttiği üzere, bu modelde hukuk ve idare kavramlarına dayanan bir kendilik/ruh incelemesi söz konusu): "Gün içinde olup bitenleri teftiş etme [*excutiendi*] âdetinden/teamülünden [*consuetudine*] daha hoş bir şey var mı? Kendini böyle tetkik/tahkik edip [*recognitionem sui*] uykuya dalmaktan daha güzel bir şey var mı? Ruh, ister övülsün ister yerilsin, öyle dingin, öyle özgür ve yüce olur ki içimizdeki gözetmen/müfettiş [*speculator*] ve denetmen/yargıç [*censor*] hal ve hareketlerimizi tespit/tasdik edince [*cognoscit de moribus suis*]. Ben de bu imkândan istifade edip her gün kendimi dava ediyorum/mahkemeye çıkarıyorum [*apud me causam dico*]." (y.h.n.)

16. [*De ira*, III'teki] şu ifadelere dikkat edin: "*excutere diem* [gün içinde yapılanları gözden geçirmek/teftiş etmek], *speculator* [gözcü/gözetmen/müfettiş], *remetiri acta* [eylemleri/fiilleri ölçüp tartmak], *scrutari totum diem* [bütün günün muhasebesini yapmak]".

mayan insanlara laf anlatmaya çalışmış ve düzeltmeyi amaçladığı birini incitmiştir, dolayısıyla "belirlediği amaca" ulaşamamıştır. Stoacılığın karakteristik bir ilkesi uyarınca, bir eylem amaçlarına veya hedeflerine göre değerlendirilmeli ve buna göre iyi veya kötü olduğu söylenmelidir.[17] Öyleyse Seneca'nın hedeflediği amaçlar açısından yaptığı hataların sebebi eylemlerin rasyonel ilkelerini göz ardı etmiş olmasıdır: Asla hiçbir şey öğrenemeyenlere öğretmek beyhudedir, keza konuşurken muhatabın hakikati alma kapasitesini dikkate almak gerekir. Demek ki "hata" üstüne hata yapmıştır.[18] Yoklamanın rolü de, bilinmeyen/göz ardı edilen davranış kurallarını ortaya çıkararak gelecekte düzeltmeye olanak sağlamaktır. Mesele yaptıkları için kendini suçlamak değil, gelecekteki koşullar için rasyonel davranış kalıpları oluşturmak ve evrensel aklın ilkelerini uygulayarak kendi otonomini dünyanın düzeniyle örtüşecek şekilde temele oturtmaktır. *Öfke Üzerine*'deki yoklamanın (olabildiğince geriye dönük ve geçmiş hatalara odaklanan) bir "programlama" işlevinin olduğu söylenebilir: "hatalar" ve ıskalanan hedefler aracılığıyla, girişilen işlerde ve dolayısıyla kendi üzerinde hâkimiyet kurmayı sağlayacak kuralları tanımak.

Bu uygulamalar Hıristiyanlık bünyesine hemen kabul edilmedi. Dördüncü yüzyıldan önce vicdan muhasebesine dair yükümlülük ve kuralların tanımlandığı[19] ya da ruhların idaresi için teknikler geliştirildiği görülmez. Antik felsefenin temaları felsefi yaşama özgü prosedürlerden çok önce Hıristiyan düşüncesine nüfuz etti.

Elbette, ikinci ve üçüncü yüzyıllar itibariyle, çok sayıda metin kendini bilmenin önemini ya da ifa edilmesi gereken veya halihazırda gerçekleştirilmiş eylemler üzerine düşünmenin önemini vurguluyordu. Aleksandreialı Klemens *Paidagogos*'un üçüncü kitabının başında, "bilgilerin en büyüğü kendini bilmektir (*to gnônai hauton*)" diye hatırlatır. Ama orada, kişinin kendini araştırması, geçmişe bakması veya kendini suçlayabileceği hataları hafızasında yeniden canlandırması söz konusu değildir. Mesele kişinin kendi içinde Tanrı'yı bilmesini sağlayacak unsuru tanımaktır; Tanrı'nın rehberlik ettiği, dolayısıyla Tanrı'ya götürebilecek bu unsur insanı maddi süslerle dolu dış dünyadan kopararak Tanrı'nın kendisine

17. Bkz. Epiktetos.
18. Seneca, *De ira*, III, 36.
19. Bkz. J.-C. Guy, "Examen de conscience (chez les Pères de l'Église)", *Dictionnaire de Spiritualité* (Cilt 4) içinde.

benzeten saf güzellikle giydirecektir.[20] Burada kendini bilmek hiçbir şekilde bir vicdan muhasebesi veya kişinin kendi derinliklerine dalması değildir; söz konusu olan, ruhun Tanrı'ya doğru çıkmaya muktedir bölümünden hareketle ona doğru bir yükseliştir. Çok farklı bir zihin dünyasından, Aziz Hilarius Hıristiyana eylemlerini dikkatle düşünmesini tavsiye eder[21] ama onun aklında belli bir teyakkuzda olma hali vardır ki bu da kişinin herhangi bir eyleme gelişigüzel girişmemesini, eylemin tehlikelerini öngörmesini ve bu eylemi ancak gerekli olgunluğa ulaştığında gerçekleştirmesini sağlar. Netice itibariyle ileriye dönük bir düşünüştür bu; zamanın yaygın felsefesinin, özellikle de Stoacıların[22] talepleriyle uyumludur ama sistemli bir kendilik yoklaması biçimini almaz.

Aynı şey irşat konusunda da söylenebilir. Hem sürüye hem de tek tek her koyuna kurtuluş çayırlarına doğru rehberlik etmesi gereken çoban teması Hıristiyanlığın en eski biçimlerinde mevcuttur. Öte yandan bu temanın örtüşmediği bir "irşat" mefhumu vardır ki bireyin hayatının sorumluluğunu üstlenir, ona adım adım rehberlik eder, belirli bir rejim önerir, günlük davranışlar hakkında tavsiyelerde bulunur, ilerlemesi ve gelişimi hakkında onu sürekli bilgilendirir, devamlı ve şaşmaz bir itaat talep eder. Aleksandreialı Klemens'in bu konudaki bir metni anlamlıdır:[23] Zengin ve güçlü (bu nedenle Cennet'e girmesi bir hayli zor olan) bir kişinin ona yardım eli uzatacak birine sahip olması gerektiğinin altını çizer ve geleneksel idare/yönetme metaforlarını ("kaptan", "jimnastik eğitmeni") kullanır; bu rehber ne kadar açık ve tok sözlü konuşuyorsa, onu o denli korku ve saygıyla dinlemek gerekir. Ne var ki bu danışmanlık faaliyeti daha karmaşık bir rolün yalnızca bir veçhesidir; bu rolde "idareci/yönetici" kişinin irşat ettiği kişi hayrına dua etmesi, oruç tutması, geceleri uyanık kalması ve çileye girmesi gerekir. Dolayısıyla mürşit, Tanrı'nın huzurunda o kişinin şefaatçisi, temsilcisi, hamisidir, keza günahkârın nezdinde Tanrı tarafından gönderilmiş bir melektir. Yani burada, irşat tekniğinin çok ötesine geçen bir ikame veya en azından fedakâr bir katılım söz konusudur. Klemens'in

20. Aleksandreialı Klemens, *Le Pédagogue* III, I, 1. Bu pasaj ruhun üç parçalı olduğunu söyleyen Platoncu temaya atıf yapar. Öyle ki ruhun ilk parçası olan *logistikon* Tanrı'nın rehberlik ettiği içsel insandır.

21. Aziz Hilarion, P. L., c. 9, str. 556a-b. Aynı yönde: Aziz Ambrosius, *In Psalmum David CXVIII Expositio*, P. L., c. 15, str. 1308c.

22. Bkz. Epiktetos.

23. Aleksandreialı Klemens, *Quis dives salvetur*, XLI.

verdiği örnek bunu doğrular: Havari Yuhanna genç bir adamı vaftiz eder ve sonra gıyabında ona göz kulak olması için bölgenin piskoposuna emanet eder; fakat havari döndüğünde çömezinin yeniden günaha düştüğünü öğrenince, piskoposu vasilik görevini doğru düzgün yerine getirmediği için azarlar,[24] ardından da gidip mücrimi bulur: "Seni Mesih'in huzurunda savunacağım; gerekirse Rabbi örnek alıp gönüllü olarak senin yerine öleceğim. Hayatımı senin hayatına feda edeceğim."[25] Bu şekilde genç adamı Kilise'ye geri getirir, onunla birlikte gözyaşı döker ve tuttuğu oruçlara katılır. Görüldüğü üzere model, öğrencisine nasıl yaşayacağını ve nasıl davranacağını öğreten hoca modeli değildir: İnsanlar düştükten sonra onlar için kendini feda eden ve onlar için Tanrı huzurunda aracılık eden Mesih'in modelidir. Kurbanı kefaretle takas etmek burada bir ruhu yönlendirmeye ve onu yavaş yavaş ilerletmeye imkân veren usullerden daha önemlidir.[26]

Aslında eski felsefenin geliştirdiği irşat ve vicdan muhasebesi pratiklerinin Hıristiyanlığa kabul edilmesi ve Hıristiyanlık içinde gelişme göstermesi, yeni biçimler alması ve yeni etkilere sahip olması ancak manastır sistemiyle birlikte, monastik kurumlar dahilinde ve bu kurumlardan hareketle vuku bulmuştur. Bu felsefi hayat yordamlarının manastırlarda uygulamaya konmuş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Mükemmel yaşama ("davranışın saflığının, olanın gerçek bilgisiyle birleştiği bir varoluşa"[27]) götürmek üzere tasarlanan manastır hayatı kendisini en âlâ felsefi yaşam olarak sunmayı başarmıştır: Mesih'e göre felsefe,[28] amellerle felsefe.[29] Dolayısıyla manastırlar felsefe okulları olarak tanımlanabilmiştir.[30] Böylece orada bireylerin idaresi karmaşık usullere göre nizama sokulacaktır – kâh yarı *Anakoret** halde (örneğin Aşağı Mısır'da uygulanan

---

24. "Kardeşimin ruhuna ne güzel bir muhafız verdim!" [A.g.e., XLI, 10].
25. [A.g.e., XLI, 13].
26. Hıristiyani irşat teknikleri geliştiğinde bile, Hıristiyan kurban modelinin yine de ortadan kalkmayacağını belirtmek gerek. Bu modelle sürekli yeniden karşılaşılacaktır, ancak bu sefer daha sınırlı bir kapsamda.
27. Bkz. Aziz Nilus: "[*Philosophia gar estin*] *êthôn katorthôsis meta doksês tês peri tou ontos gnôseôs alêthous*", [*Logos askêtikos*, ııı, P. G., c. 79, str. 721].
28. [Aziz Basileios, *Constitutions monastiques*, P. G., c. 31, str. 1321a.]
29. ["*Di'ergôn philosophia*", Nazianzoslu Gregorios, *Discours* VI (P. G., c. 35, str. 721), alıntılayan I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, s. 57.]
30. [Boş not.]
* Fr. *Anachorète*: Erken Hıristiyanlıkta, özellikle Mısır'da 3-4. yüzyıllarda ortaya çıkan, dünyadan ve ortak dinsel hayattan el etek çekip ücra yerlerde veya çöllerde, köylerin berisinde veya kiliselere mücavir hücrelerde uzlet ve halvet halinde Tanrı'ya adanmış

biçiminde, birkaç mürit gelip nam salmış çilecilerin sürdürdüğü çöl hayatına inisiye oluyordu), kâh *coenobium*'larda* (buralarda cemaat yaşamı genel ve katı kurallara göre tanzim ediliyordu). Bunlar belirli bir sanatın düşünülmesi, geliştirilmesi ve tesisine yol açtı, ki bu sanat (Nazianzoslu Gregorios'un genellikle felsefeyi tanımlarken kullanılan ifadeyi tekrar ederek diyeceği üzere) *tekhnê tekhnôn*,[31] "sanatların sanatı"dır: "Diyelim ki bir insan ahlaksızlıktan arındı ve erdemin en yüksek seviyelerine ulaştı. Ama bu görevi hangi bilgi ya da güç uyarınca üstlenme zahmetine gireceğini anlayamıyorum. Zira canlıların/hayvanların [*animaux*] en değişkeni ve en çeşitlisi olan insana rehberlik etmek, bana kalırsa, sanatların sanatı ve bilimlerin bilimidir."[32] Sürekli olarak ve ta günümüze kadar, bireylerin yönlendirilmesi, ruhlarının idaresi, kaydettikleri gelişmeye adım adım rehberlik etme, onlarla birlikte kalplerindeki gizli dürtülerin keşfi işte bu *ars artium*[33] başlığı altında yer alacaktır.

Bu irşat/yönlendirme ve yoklama/irdeleme uygulamalarını yorumlarken münhasıran olmasa da, öncelikli olarak Cassianus'un verdiği bilgileri izleyeceğim. Şüphesiz Cassianus çileci düşüncenin en yüksek biçimlerini temsil etmez, ancak bir yandan Aziz Hieronymus'la birlikte Batı'daki Doğu deneyimlerinin ana vasıtalarından biriydi; öte yandan *Kaideler*'de** de, *Sohbetler*'de*** de yalnızca en ünlü keşişlerin başarılarını saymakla veya onların yaşam düsturla-

---

bir yaşam süren münzevi ve çileci keşişler ya da zahitler. Kelimenin Yunancası (*anakhoretes*) *anakhorein* (ayrı durmak, inzivaya çekilmek, toplum hayatından uzaklaşmak) fiilinden gelir; birebir anlamıyla "şehrin/toplumun dışına/kenarına, yabana (*khora*) çekilmek" olarak da düşünülebilir. (y.h.n./ç.n.)

* Yunancası *koinobion* (*koinos*, "ortak" + *bios*, "yaşam") "toplum hayatı, ortak yaşam" anlamlarına gelir. Latinceye *coenobium* olarak geçtiğinde Hıristiyanlıkta "cemaat, manastır, ortak yaşam sürülen manastır hayatı" anlamlarını kazanmıştır. Fr. *cénobite* [senobit]: Özellikle erken Hıristiyanlıkta cemaat içinde birlikte yaşayan keşiş. Koinobitler uzlet yaşamını manastırda müşterek sürdürmeleri itibariyle, uzlet ve çileyi yalnız yaşayan Anakoretlerden ayrılır. (y.h.n./ç.n.)

31. [Elyazmasında *tekhnê tekhnês*. Ama Nazianzoslu Gregorios'un metnine göre: "*tô onti gar autê moi phainetai tekhnê tis einai tekhnôn kai epistêmê epistêmôn, to polutropôtaton tôn zôôn kai poikilôtaton.*"]

32. [Nazianzoslu Gregorios, *Discours* II, 16, alıntılayan I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 57.]

33. Örnek olarak: [Tamamlanmamış not.]

** *De institutis coenobiorum*: Koinobitlerin/Manastır Keşişlerinin Kaideleri. Fransızcası kısaca *Institutions*. Latince *institutum* "davranışlara yön veren temel ilke" anlamında. (y.h.n.)

*** *Collationes patrum in scetica eremo*: Çileci Münzevi Babaların Sohbetleri. Fransızcası kısaca *Conférences*. Latince *collatio* burada *confero*'yla (toplanmak) ilişkili nadir anlamıyla "dini sohbet". (y.h.n.)

rını nakletmekle yetinmez. Kendi deneyimine dayanarak "azizlerin basit yaşamı"nı ortaya koyar; kurumlar ve kuralların anahatlarıyla aktarımına ek olarak, "başlıca kötülüklerin nedenleri"ni ve "onlardan nasıl kurtulunacağı"nı açıklar. Onun için mesele "Tanrı'nın harikaları"na methiyeler düzmekten ziyade, kardeşlerine "alışkanlıklarını/davranışlarını [*moeurs*] nasıl düzelteceklerini ve kusursuz bir hayatın nasıl yaşanacağını" öğretmektir.[34]

Dolayısıyla bu tanıklık (kurumsal kurallar ile en eğitici örnekler arasında) yol yordam öğretmeye, yöntemleri ve sebepleriyle birlikte bir pratiği tanıtmaya çalışır. Kısacası Cassianus'un *Kaideler*'in başında kullandığı bir ifadeyi tekrarlayarak söylemek gerekirse, keşişlerin hayatı bu metinde bir "sanat" olarak ele alınır; araçlar, belirli hedefler ve bu sanata uygun bir amaç arasındaki ilişki olarak incelenir.[35]

I - İRŞAT İLKESİ

"İrşat edilmeyenler ölü yapraklar gibi düşer." Özdeyişler'de[36] geçen bu söz, keşişin yaşamında "irşat"ın olmazsa olmaz ilkesini desteklemek için manastır literatüründe sürekli zikredilmiştir. Keşiş yalnız başına çileci bir Anakoret hayatı sürecekse bu ilke elzemdir. Hatta yaşamı manastırda ortak bir kuralın boyunduruğunda geçiyor olsa bile, yönlendirmeden muaf olamaz. Her iki durumda da, müridi mürşide bağlayan, onu sürekli bir denetim altına sokan, hocasının emirlerini harfi harfine izlemeye ve ona sırlarını çekincesizce açmaya mecbur bırakan bu benzersiz ilişki şarttır. Mükemmel yaşam yolunda ilerlemek isteyen herkes için irşat elzemdir; ne çilede bireysel gayretkeşlik ne de kaidenin genelliği onun yerini alabilir.

Cassianus on sekizinci sohbette, başrahip Piamoun'u izleyerek keşişleri üç ya da daha ziyade dört kategoriye ayırır.[37*] Mahkûm

34. Cassianus, *Institutions*, "Préface", 7-8.
35. Cassianus, *Conférences*, 1, 2. Ayrıca bkz. *Conférences* içinde II, 11 ve II, 26, manastır yaşamının *ars* ve *disciplina* olarak tasviri. Aynı şekilde: *Conférences*, XIV, 1; XVIII, 2; X, 8.
36. [Özdeyişler (*Paroimiai*), 11:14 (*Septuaginta*).]
37. *Sohbetler*'de üç tür keşiş sayılır: Koinobitler, Anakoretler ve Sarabaitler. Ama § 8'de bunlara bir dördüncüsü eklenir.
* Koinobitler (*cénobites*): cemaat halinde, manastırda yaşayan keşişler. Anakoretler (*anachorètes*): dünyadan el etek çekmiş yalnız yaşayan keşişler, çöl babaları. Sarabaitler (*sarabaïtes*): ya kendi evlerinde ya da küçük gruplar halinde yaşayan ve hiçbir manastır ve irşat yönetimini kabul etmeyen başına buyruk çileci keşişler. (ç.n./y.h.n.)

ettiği iki grubu (Sarabaitler ve yeni ortaya çıkan sahte Anakoretler) esas itibarıyla irşat uygulamasını reddettikleri için kınar. Sarabaitler "Koinobit/manastır disiplinine kulak asmaz" ve "üstatların otoritesine tabi olmayı" reddeder; "nizami eğitimi, bilgece bir aklıselim gereği dikte edilen herhangi bir kuralı" tanımazlar; "istedikleri en son şey yönetilmektir", "üstatların boyunduruğundan azade olmak, her şeyi kendi keyiflerince yapmakta serbest olmaya devam etmek" isterler.[38] Aynısı sahte Anakoretler için de geçerlidir, çünkü bunlarda huşu ve sabır olmadığı için, kimse tarafından "sınanmaya/alıştırma yaptırılmaya/çalıştırılmaya [*exercé*]" (*lacessiti*) tahammül edemezler.[39] Kötü keşiş idare/irşat altında olmayandır: Manastıra kötü niyetlerle geldiği için (manastır hayatının gerçeğini yaşamak değil o hayatın görünüşünü takınmak istediği için) idareye/irşada izin vermez ve bunu reddetmesi sebebiyle içinde kötülükler büyür de büyür.[40]

Demek ki kişi manastır hayatının gerçekliğine irşat yoluyla girer. Cassianus "Anakoretliğin/münzevi çileciliğin yüksek dorukları"nı seçenlere, önce kendilerini sıradan bir *coenobium*'da, manastır topluluğunda sınamalarını,[41] sonra bir hoca/mürşit bulup dizinin dibinde yalnızlığı öğrenmelerini tavsiye eder. Aziz Antonius'un verdiği bir öğüdü hatırlatır: Bu kadar zor bir çıraklığa, tek bir öğretmen yetmez; birden fazla mürşidin tedrisatında, her birinin erdemlerinden feyz alınmalıdır – "manevi bal toplamak isteyen keşiş, çok özenli ve seçici bir arı gibi, her erdemi onu en çok özümsemiş kişiden almalı ve itinayla yüreğinin kabında toplamalıdır."[42]

Coenobium'a, manastır yaşamına katılmak isteyen biri önce büyük eşik testine tabi tutulur: Yalvarıp girmek istediği manastırın kapısında bekletilir; keşişler onun maksadının sadece menfaat sağlamak olduğundan şüpheleniyormuş gibi davranıp, niyetini ve kararlılığını sınamak için on gün boyunca onu "hakaret ve paylamalarla ezerek" geri çevirir. Kabul edilirse, eğitimi iki aşamada seyreder. İlk aşamada, "manastırın girişinden çok uzakta olmayan, yabancılardan ve misafirlerden sorumlu, inzivada yaşayan" yaşlı

38. [Cassianus, *Conférences*], XVIII, 7.
39. A.g.e. 8.
40. "En hafif deyişle kusurlarının düzeltilmediği söylenebilir; kimse onları teşvik etmediğinden/uyarmadığından [*excite*] (*a nemine provocata*) durumları daha da kötüleşir", a.g.e.
41. Yaşamı ve verdiği ders III. konferansta anlatılan Paphnutius'un durumu böyleydi.
42. Cassianus, *Institutions*, V, 4-2. Buna karşın, Cassianus biraz yukarıda, kesiş Pinufius'a göre, Koinobitlerin cemaat içinde birçok hocadan destek alacak yerde tek birine bağlandığı değerlendirmesini yapar.

bir üstada emanet edilir: Orada, hizmet etme (*famulatus*), huşu ve sabır konusunda eğitilir. Tam bir yıl sonra ve hakkında herhangi bir şikayet yoksa cemaate dahil edilip başka bir yaşlı üstada emanet edilir, bu üstadın görevi de on kişilik bir genç grubunu "terbiye etmek ve yönetmek/idare etmek"tir (*instituere et gubernare*). Bu acemilik, çömezlik döneminin süresine gelince, Cassianus bu hususta herhangi bir açıklama yapmaz; kuşkusuz, uzunluğu öğrencilerden her birinin yeteneklerine ve ilerlemesine bağlıydı. Cassianus üstatlar arasındaki idare ilişkisinin varlığı hakkında da hiçbir şey söylemez.[43] Bir yandan üstatlardan düzenli olarak veya ara sıra bir yöneticiye/idareciye başvurmalarının beklendiğini açıkça gösteren hiçbir şey yoktur. Öte yandan Cassianus, döneminin tüm yazarları gibi, şu ilkede ısrar eder: İstisnasız her ruhun irşada ihtiyacı vardır;[44] uzun talimlerden sonra, kişi aziz mertebesine ulaşmakla nam salsa bile, insanın yeniden düştüğü vakidir[45] ki en sıkı ve titiz keşişler dahi yönlendirilmeye ömür boyu ihtiyaç duyar. Cassianus iki defa (hem *Kaideler*'de hem de *Sohbetler*'de) Pinufius'un büyük azizliğini hatırlatır: Manastırında onu saran saygı halesi "ulaşmayı hedeflediği teslimiyet erdeminde ilerleme olanağından yoksun bırakmıştır" onu; iki defa gizlice kaçıp başka bir yerde yeniden çömez hayatına başlar, yeri bulunduğunda yıkılır ve elde ettiği bu teslimiyet içinde ömrünü tamamlayamadığı için gözyaşlarına boğulur.[46] Yine de, Cassianus'a göre, yalnızca itaat etmeyi öğrenmiş ve "gençlere aktarılacakları üstatların tedrisatında" öğrenmiş kişi yönetme liyakatine sahiptir; ama aynı zamanda Kutsal Ruh'un en yüksek hikmeti –veya daha doğrusu "en yüce izzeti"– hem "başkalarını irşat etme" hem de "kendini irşat ettirme"[47] imkânını içerir.

43. Bu hususta bkz. O. Chadwick, *John Cassien: A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950.
44. Ölmekte olan Pakhomios küçük çocukların azarlarını/ihtarlarını bile kabul etmiş olduğunu beyan eder ("Fragments captés de la vie de Pacôme", *Les Pères du Désert* içinde, Paris, 1949, s. 116-117).
45. "Büyük işler yaptıktan sonra, amellerine güvendikleri ve yanlış akıl yürütüp 'Babana sor, o sana öğretecektir' diyen Kişi'nin emrinden çıktıkları için, yeniden düşen ve aklını kaybeden keşişler tanıdım" Aziz Antonius, P. G., c. 65, str. 88b. [I. Hausherr, *Direction spirituelle...*, s. 16]. *Discretio*'ya hasredilmiş II. *Sohbet*'te, kendilerini kendi başlarına idare etme konusundaki dikbaşlılıklarından dolayı düşmüş bir dizi keşiş örneği verilir. Bunların en önemlisi, bütün ayartılardan münezzeh olduğu zannına kapılıp bir öğrenciyi çok ağır biçimde yöneten, ceza olarak da yalnızca rahip Apollon'un onu kurtarabileceği bir ayartının pençesine düşen keşiştir (§ 13).
46. *Institutions*, IV, 30-31; *Conférences*, XX, 1.
47. *Conférences*, II, 3.

Yaşlı bir üstadın karakteristik özelliği irşat edilme ihtiyacının yerini irşat etme salahiyetine bırakmış olması değildir; başkalarını irşat etme gücünün, temelde, başkası tarafından irşat edilmeyi kabul edip benimsemiş olmakla bağını koruyor olmasıdır. Aziz "kendi kendini irşat eden" kişi değil, Tanrı'nın irşat etmesine izin veren kişidir.

İrşat ilişkisinin evrenselliği buradan gelir. Manastır yaşamına girilen intisap aşamasında irşadın tüm çömezler için ortak kurallarla düzenlenen, yoğun ve kurumsal bir biçimi olsa da, irşadı kabul etme iradesi, kendini idarenin kollarına bırakma istidadı tüm manastır yaşamına rengini verecek değişmez bir kaidedir.[48] Bu irşat ve bunun nasıl icra edileceği konusunda Cassianus iki temel noktaya işaret eder:

– "İrşat bir itaat eğitiminden oluşur, bu da başkasının iradesine boyun eğmek suretiyle kişinin kendi isteklerinden feragat etmesidir: Eğitimin [hocanın çömezlere verdiği eğitimin] derdi ve ana konusu (ki bu eğitim genç keşişleri daha sonra mükemmelliğin doruklarına yükselmeye muktedir kılacaktır) öncelikle onlara iradelerini/nefislerini [*volontés*] yenmeyi öğretmek olacaktır. Onlar üzerinde bunu gayret ve özenle uygulayarak, onlara mizaçlarına aykırı olduğunu bildiği emirler vermek için hep teyakkuz halinde olacaktır."[49]

– Bu tam ve kusursuz "itaat"e ulaşabilmek için, bu ilga-ikame (kendi nefsinin/iradenin ortadan kalkması, bir başkasının iradesinin onun yerini alması) oyununun işlemesi için belirli bir alıştırma şarttır: kendini sürekli yoklama ve aralıksız itiraf. "Buna [tam itaate ve yürekte huşuya] kolayca ulaşmaları için yeni başlayanlara şunlar öğretilir: iç kemiren herhangi bir düşünceyi sahte bir edeple gizlememek, böyle düşünceler içlerinde doğar doğmaz onları üstatlara açmak ve bu konuda hüküm verirken kendi şahsi görüşlerine güvenmeyip yokladığı üstadın o konudaki şeyleri iyi veya kötü ilan etmesine inanmak."[50]

II. İTAAT KURALI

İrşat ilişkisinde müridin mürşidine tam itaatinin gerekmesi elbette Hıristiyan manastır sistemine özgü bir ilke değildir. Antikçağın felsefi yaşamında da hocanın sadakatle dinlenmesi gerekiyordu.

48. Aziz Benedictus'un *Regula*'sında (Kaide) keşişler hakkında şu söylenir: "*ambulant alieno judicio et imperio*" (böl. 5).
49. Cassianus, *Institutions*, IV, 8.
50. A.g.e., IV, 9.

Fakat bu itaat bir amaca yönelikti, araçsal ve sınırlıydı. Nitekim belirli bir hedefi vardı: Kişinin bir tutkudan kurtulmasına, bir yasın ya da kederin üstesinden gelmesine, bir belirsizlik safhasından çıkmasına (Seneca'ya danışan Serenus'un durumu böyleydi) ya da belirli bir hale (dinginlik, kendine hâkimiyet, dış olaylar karşısında bağımsızlık) ulaşmasına yardım etmekti. Bu ereğe ulaşmak için mürşit/yönetici duruma uygun araçlar kullanıyordu, öğrenciden istenen itaat de sadece itaatin bu zorunlu biçimleriyle sınırlıydı. Ayrıca bu geçici bir teslimiyetti, irşadın hedeflediği amaca ulaşılır ulaşılmaz sona eriyordu. İrşat uyarınca kullanılan araçlardan yalnızca biriydi; katı bir ekonomiye istinaden, yalnızca o anla ve yararlı olabileceği hedeflerle sınırlıydı.

Manastır itaatiyse bambaşka bir türdedir.

a) Öncelikle genel veya kapsayıcıdır. İtaat yalnızca bu teslimiyetin bir sonuca ulaşmaya imkân vermesi ölçüsünde değil, her durumda ve genel olarak beklenir. Hayatın hiçbir yönü, varoluşun hiçbir ânı bu itaat biçiminin dışında kalmamalıdır. Yönetilen/yönlendirilen kişi öyle davranmalıdır ki, en ufak eylemleri bile (kendi iradesinin denetiminden en çok kaçıyormuş gibi görünenler de dahil) onu yöneten kişinin iradesine tabi olsun. İtaat ilişkisi varoluşun her zerresine kadar yayılmalıdır. Bu *subditio*'dur – keşişin tüm davranışlarında yönlendirilecek şekilde hareket etme zorunluluğu. Kural tarafından yönetilmektir bu, başrahibin direktifleri tarafından, yöneticinin emirleri tarafından, hatta nihayetinde keşiş kardeşlerinin iradeleri tarafından yönetilmektir,[51] zira kardeşlerin isteklerinin bir üstten veya üstattan kaynaklanmadığı doğru olsa da, bir başkasının istekleri olma gibi bir ayrıcalıkları vardır. Öyleyse kişinin kendisi için yaptıkları ile başkasının tavsiyesi üzerine yaptıkları arasında bir ayrım yapılamaz. Her şey bir düzene göre, emir üzerine yapılmalıdır.

Keşişin *officium*'u [yükümlülük/günlük ibadet], der Aziz Hieronymus, itaat etmektir.[52] Yani her şeyi açık bir komutla ya da en azından verilmiş bir izne göre yapmalıdır – "Bir amirin emri veya izni olmadan yapılan her iş ölüme götüren bir hırsızlık ve küfürdür, size iyi görünse bile fayda getirmez."[53] "Gençler görevlinin bilgisi olmadan hücrelerinden çıkmaya cüret edemez, keza doğal

51. [Cassianus, *Institutions*, IV, 30.]
52. ["*Nec de majorum sententia judices, cujus officium est obedire*", Aziz Hieronymus, keşiş Rusticus'a 125 numaralı mektup, (P. L., c. 22, str. 1081).]
53. [Aziz Basileios, *De renuntiatione saeculi*, 4 (P. G., c. 31, str. 363b), alıntılayan I. Hausherr, *Direction spirituelle...*, s. 190-191.]

ihtiyaçlarını gidermek için onun izni olduğunu bile varsayamazlar."[54] Hatta daha sonraları Gazzeli Dorotheos hastalıktan bitkin düşen fakat efendisi izin vermedikçe ölmemek için kendisini tutan, Barsanouphios'un öğrencilerinden birinin yiğitliğini anlatacaktır.[55]

b) Üstelik bu itaatin değeri buyrulan veya izin verilen fiilin içeriğinde değildir. Değeri her şeyden önce biçiminde yatar, yani kişinin ne istendiğine önem vermeden, sırf başkasının istiyor olmasına itimat ederek bir başkasının iradesine tabi olmasında ve ona boyun eğmesinde. Esas olan bu başka isteğin karşısına hiçbir şey koymamaktır: ne kendi iradesini, ne mantığını, ne meşru görünse de herhangi bir menfaati, ne de en ufak bir isteksizlik ya da ataleti. Bu iradeye bütünüyle "maruz kalmayı", onun nezdinde esnek ve şeffaf olmayı kabul etmek gerekir. Bu *patientia* ilkesidir, yöneticinin her istediğini kabul etmeyi ve ondan gelen her şeye tahammül etmeyi sağlar. Manastır yaşamının diğer tanıkları gibi Cassianus da bu sabırla ilgili en ünlü sınavları anlatır. *Saçmalık* sınavı: Bir emir hiçbir anlam ifade etmese bile eksiksiz yerine getirilmelidir. İtaat kahramanı rahip Ioannes bunun örneğidir; efendisi tarafından, bir yıl boyunca çölün ortasına dikilmiş kuru bir sopayı sulamaya gönderilmiştir.[56] *Hemen* yerine getirme sınavı: Bir emir verildi mi bir an olsun gecikmeden hemen yerine getirilmelidir. Çok fazla dile getirilmemiş olsa da, bu diğer tüm yükümlülüklerden önce gelir; emrin aciliyetine boyun eğmeyecek hiçbir şey yoktur. Örneğin Kutsal Kitap'taki en mukaddes kısımların istinsahıyla meşgul keşiş duaya çağrıldığı an elindeki işi derhal bırakır, öyle ki kalemi birden kalkar ve yazdığı harf yarım kalır.[57] *İsyan etmeme* sınavı: İster hakikate ister doğaya aykırı olsun, bir emrin adaletsizliği kişiyi onu yerine getirmekten asla alıkoymamalıdır. Bilakis itaatin en çok değer kazandığı yer orasıdır. Paphnutius başka birinin kendisine karşı işlediği bir kabahatten dolayı haksız yere suçlanır ama mahkûm edilmeyi kabul eder ve kendisine kesilen cezayı çekip tövbe etmeyi dört gözle bekler.[58] Patermutus (manastıra küçük oğluyla birlikte katılmıştır) kendisinin önünde çocuğa yapılan kötü muameleye sabırla katlanır ve emir verilir verilmez derhal nehre atar

54. Cassianus, *Institutions*, IV, 10.
55. Gazzeli Dorotheos, ["Vie de Dosithée", *Œuvres spirituelles* içinde, Paris, S. C., 1964, s. 122-145].
56. Cassianus, *Institutions*, IV, 30.
57. A.g.e., IV, 12.
58. *Conférences*, XVIII, 15.

çocuğu.[59] Başkasının istediği ve dayattığı hiçbir şeye direnmeme olarak anlaşılan *patientia*, keşişi onu yönlendirenin elinde bir tür hareketsiz malzemeye dönüştürür. "Cansız bir cisimden ya da bir sanatçının kullandığı malzemeden hiçbir farkı yoktur [...], tıpkı sanatçının, amacına ulaşma yolunda maddenin hiçbir engeliyle karşılaşmadan marifetini göstermesi gibi."[60]

c) Son olarak, manastır itaatinin kendinden başka bir gayesi yoktur. Bir anlık bağımlılık, sonunda özgürce hareket etme hakkıyla taçlandırılacak bir aşama değildir. Keşişin itaat etmek zorunda olmasının sebebi itaat haline ulaşmaktır. İrşatta bir çömezi birine itaat etmesi için eğitmek konusunda neden bu kadar ısrar edilir? Çünkü amaç onu mutlak surette "itaatkâr" kılmaktır. İtaat basitçe şu ya da bununla bir ilişki değildir, varoluşun genel ve daimi bir yapısıdır. Dolayısıyla kişinin kendiyle bir ilişki biçimidir. Fakat bu ilişki irşat mekanizmasını içselleştirmekten ibaret değildir, yani kendi kendinin yöneticisi haline gelmek ve bizdeki hiçbir şeyin egemen irademizin elinden kurtulmaması değildir. Tam tersine itaat hali *humilitas*'ta ifade bulur. *Humilitas* itaat ederek kendi efendisi olmayı öğrenmiş bir insanda olduğu gibi kapalı bir yapı değil "açık bir figür"dür: Öznenin başkalarına kendi üzerinde hâkimiyet vermesini sağlar. Tevazu halinde o kadar süfli olduğumun bilincindeyimdir ki kendimi herhangi birinden aşağı görmekle kalmam, dolayısıyla onların iradesini kendi irademe tercih etmeyi borç bilirim ve ne kadar önemsiz olursa olsun her şeyde onlara itaat etmeye hazır hissederim. Aynı zamanda kendi irademe hiçbir meşruiyet ya da isteme gerekçesi tanımam. Keşişlere dayatılan itaat onlara kendi üzerlerinde egemenlik değil tevazu vaat eder; bu tevazu kati bir itaat, başkaları karşısında daima hazır ve nazır olmak, kendinin kendiyle fasılasız bir ilişkisi demektir. Tevazu hem uzun bir itaat alıştırmasının sonucudur hem de en münzevi keşişlerde bile mümkün her itaatin kökenidir. Cassianus'un tevazuun emarelerini listelerken neredeyse yalnızca "itaatkâr olma" biçimlerini sıralamakla yetinmesi şaşırtıcı değildir: kendi iradeni kırmak, büyüğünden hiçbir şey saklamamak, kendi idrakine güvenmemek, darılmadan itaat etmek ve sabretmek, maruz kalınan hakaretlere üzülmemek, kuralın ve emsallerin emrettiklerinden başka bir şey yapmamak, en

59. *Institutions*, IV, 27.
60. Aziz Nilus, *Logos askêtikos*, XLI (P. G., c. 79, str. 769d-772a) [*Direction spirituelle*..., s. 190].

aşağı şeylerle yetinmek ve kendini hiçbir değeri olmayan biri olarak görmek, kalbinin derinliklerinde kendini insanların en aşağısı ilan etmek ve asla sesini yükseltmemek.[61]

Bu üç yönünü göz önünde bulundurduğumuzda, itaatin iradenin kendi üzerinde ve kendine karşı bir uygulama olduğu açıktır. Sırf başkasından geldiği için, başkasının iradesine kayıtlı içkin ve kurumsal imtiyaz gereği başkalarının istediğini istemek: İşte *subditio* ile kastedilen budur. İstememeyi istemek, karşı çıkmamayı veya direnmemeyi istemek, hiçbir konuda kendi iradenin başkasının iradesine engel olmamasını istemek. *Patientia* budur. İstemeyi istememek, kendine ait en küçük isteklerden bile vazgeçmek de *humilitas*'tır. Ve bu itaat alıştırması irşadın basit bir aracı olmaktan ziyade onunla ayrılmaz bir dönüşlülük ilişkisindedir. İtaat irşadın işlemesini sağlayan ilk koşuldur; ki bu da adayın manastırın kapısını aşmadan önce tabi tutulduğu teslimiyet sınavlarını açıklar. İtaat yöneticinin faaliyetinin asli aracıdır. Yönetici ile yönetilen kişi arasındaki ilişkinin genel biçimidir; son olarak, irşadın götürdüğü sonuçtur, öyle ki bu sonuç yönetileni, kendi iradesi yerine bir başka iradeyi süresiz olarak kabul etme konumuna yerleştirir. Bu yüzden de erdemlerin ilk sırasında yer alır. İlktir çünkü manastır kurumu ve çömezin eğitimi itaatle başlamalıdır. İlk sırada gelmesinin diğer bir sebebi de, mükemmellik yolunda ilerlemeyi amaçlayan herkeste irşadın filizlendireceği tüm erdemlerin temelinde yatmasıdır. Cassianus'un deyişiyle, keşişler itaati "yalnızca el emeğine, okumaya ya da hücrenin sessizliğine ve dinginliğine değil, aynı zamanda bütün erdemlere" tercih eder, "öyle ki onun için her şeyin ertelenmesi gerektiğini düşünürler ve onu bir şekilde ihlal etmiş gibi görünmektense, her türlü sıkıntıya katlanmaktan bahtiyarlık duyarlar."[62]

Cassianus'un, mükemmellik yolunda ilerleyişte, daimi bir itaat hali, her türlü teslimiyeti kabul etme, istememe iradesi ve tüm isteklerden vazgeçme olarak anlaşılan tevazuya verdiği yer anlaşılır. Bu yol alışın çıkış noktası negatif bir duygudur: "Tanrı korkusu", onun vereceği cezalardan çekinme, onu rencide ederek öfkesini

---

61. Cassianus, *Institutions*, IV, 39. Ayrıca bkz. *Conférences*, II, 10: "Tevazunun ilk kanıtı tüm eylemlerini veya düşüncelerini büyüklerin hükmüne bırakmak olacaktır, öyle ki kişi hiçbir konuda kendi yargısına güvenmez, ama her şeyde büyüklerin kararlarına boyun eğer ve iyi olarak görülmesi ve kötü diye bakılması gereken her şeyi onların ağızlarından çıkana göre belirler."
62. Cassianus, *Institutions*, IV, 12.

kışkırtmaktan korkma. Varış noktası ise "sevgi"dir [*charité*]* yani "bizzat iyilik aşkıyla hareket etme ve erdemin verdiği neşe"dir.[63] Gelgelelim korkudan sevgiye geçiş tevazuyla gerçekleşir, zira tevazu kendi iradenden (dolayısıyla cezadan kaçma isteğinden) vazgeçmek suretiyle, her eylemin ilkesi olarak (ki sevgide, eylemin ilkesi Tanrı'nın iradesidir) başkasının iradesini kabul etmeye götürür.[64] Sevgi yoluyla korkudan kurtulmak, bir hazırlık ve ara adım olarak, itaat etmeyi ve tevazu erdemini uygulamayı gerektirir. Kuşkusuz keşişten talep edilen çilecilik yalnızca itaat etmekle özetlenemez: Oruç tutması, uyanık kalarak geceyi tövbe ve istiğfarla geçirmesi, ibadet etmesi, çalışması, hayır işleri de beklenir ondan. Ama çilecilik, şahsi iradenin ortadan kalkacağı bir tevazuya sevk edebilmesi için, genel itaat biçiminde uygulanmalıdır.

Hıristiyan yönetme anlayışı ile örneğin Stoacılar arasında yaygın olan yönetme arasındaki mesafeyi böylece ölçebiliriz. Stoacı irşadın amacı, esas olarak, iradenin kendine egemen bir şekilde hükmedeceği koşulları oluşturmaktı. Yönetilen kişiyi, kendisinin ve ona bağlı olabilecek şeylerin efendisi haline geldiği dönüm noktasına sevk etmek söz konusuydu. Bu yüzden yönetilen kişi kendi iradesine bağlı olan şeyler ile iradesi dışında kalan şeyleri ayırt etmeyi öğrenmeliydi; bu iradeyi tahkim ettiği aklın da şu taksimi tesis etmek gibi üç ayaklı bir rolü vardı: dünyanın düzenine uygunluğu tanımlamak ve tutkularda düzensizliğe veya arzularda aşırılığa yol açan kanaat yanılgılarını giderme.[65]

---

* İncil'i Yunancadan Latinceye çeviren Aziz Hieronymus Hıristiyanlığın en merkezi kavramlarından biri olan *agape* (sevgi) kelimesini *caritas* olarak çevirmiştir (bazı metinlerde, muhtemelen Yunanca *kharis*'le [iyilik] ilişkili olarak, "*charitas*" diye de geçer). Latincede hem "aşk" hem de "sevgi" anlamına gelen *amor* kelimesini, Hieronymus muhtemelen tensel anlamlarla yüklü olması nedeniyle tercih etmemiştir. Yunancada *agape*'ye yakın anlamlı diğer iki kavram *philia* "dostane sevgi, muhabbet, şefkat" (cinsel ilgi ve sevgiyi de içerebilir), *eros* ise daha çok "cinsel arzu, aşk" anlamına gelir. *Agape* bunlara nazaran daha nötr ve kapsayıcı bir kelimedir, nitekim geniş manada "sevmek" anlamındaki *agapao* fiilinden gelir. Fransızca ve İngilizcede "aşk" ve "sevgi" ayrımı olmadığından, *love* ve *amour*'un hem "sevgi" hem de "aşk" anlamına gelmesi nedeniyle, *agape* (muhtemelen Latince *caritas* dolayımıyla) daha çok "hayırseverlik, iyilik, hayır" anlamı ağır basan *charity/charité* kelimesiyle de karşılanmıştır. Örnek olarak Yuhanna 4:8'deki "Tanrı sevgidir" (*ho Theos agape estin/ Deus caritas est*) cümlesinin farklı dillerdeki çevirilerine bakılabilir. (y.h.n.)

63. A.g.e. IV, 39.

64. Bkz. *Conférences* III, 1'de anlatılan Paf nutius'un katettiği güzergâh: *Coenobium*'da, "tevazu ve itaat konusunda [öyle] sebatkâr"dı ki bütün isteklerini kırmayı öğrenmişti. Daha sonra "her gün meleklerle yoldaşlık etmenin zevkini tattığı" mutlak bir yalnızlığa kaçmıştı.

65. Stoacılarda, özellikle de Marcus Aurelius'ta alıştırmaların anlamı için bkz. P.

Buna karşılık Hıristiyani irşadın hedefi iradeden vazgeçmektir. Artık istememe azmi gibi bir paradoksa dayanır. Yönlendirmenin vazgeçilmez aracı olan hocaya teslimiyet kendi üzerinde egemenlik kurmaya varmaz asla; bilakis her türlü hâkimiyetten vazgeçmeye götürür, çilekeş artık sadece Tanrı ne istiyorsa onu isteyebilir. Ayrıca "ruh dinginliği" de (Cassianus'un söz dağarcığında Yunanca *apatheia*'nın* eşdeğeridir) gayri iradi dürtülere rıza göstermediğimiz sürece hiçbir şeyin sarsılmayan kusursuz bir irade hâkimiyeti kurulmasından ibaret değildir. İnsanın nefsiyle istemekten vazgeçip gücünü yalnızca Tanrı'ya borçlu olduğu, O'nun huzurunda bulunduğu bir haldir. İşte o zaman temaşa hayatı başlayabilir.

III. TANRI'YA SIĞINMAK

İrşat zorunluluğunu ve itaat etme yükümlülüğünü gerekçelendirmek için Cassianus ne yeni ne de beklenmedik bir sebep sunar. Mükemmelliğe özlem duyan kişi tüm manastır hayatı boyunca iki tehlikeden kaçınmalıdır: Bir yandan çileci yaşam gereği yapılan işlerde gevşeklik, farkında olunmayan küçük müsamahakârlıklar, ki ruhu en büyük zayıflıklara duçar eden bunlardır; diğer yanda farklı yollarla, genelde gevşeklikle aynı etkilere neden olan aşırı gayret. "İfrat ve tefrit uçları sonunda aynı kapıya çıkar. Oruçta ve oburlukta aşırılık aynı sonuca varır; keşişin geceleri çok uzun uyanık kalması, en uzun uykulara daldığı tembellik kadar felaketle sonuçlanır. Aşırı yoksunluk güçten düşürür ve gafletle miskinliğin kokuşturduğu bir hale sürükler."[66] Asırlık ve harcıâlem bir temadır bu: İki aşırılık da tehlikelidir; insan davranışlarında çok azdan ve çok fazladan ilkece kaçınmalıdır. Klasik bilgelik bu ilkeye oldukça sık başvurmuştur. Cassianus, insanın iki uç arasında yolunu bulma yetisini belirtmek için *discretio* [basiret] terimini kullanır, Yunanca *diakrisis*'in (hem farklılıkları ayırt etme yetisi, hem iki taraf arasında karar verme kabiliyeti, hem de ölçülü yargıda bulunma) eşdeğeri olarak alır bu kavramı. "Birbirine zıt iki aşırılıktan aynı şekilde uzak duran basiret [*discrétion*] keşişe her zaman kral yolunda yürümeyi öğretir; onu hem sağa sapmaktan yani aptalca bir küstahlık ve aşırı bir şevkle

---

Hadot, "Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité", *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, beşinci kısım, LXXXV, s. 297-309.

* Stoacılarda tutkularından, hırslarından ve korkularından kurtulmuş kişinin hissettiği huzur. (ç.n.)

66. Cassianus, *Conférences*, II, 16.

makul sınırların ötesine geçmekten hem de sola yani gevşeklik ve kötülüğe sapmaktan alıkoyar."[67]

Cassianus, bu klasik mefhumu, tıpkı aynı dönemin manastır hayatı teorisyenleri gibi, temel önemde görür. İlk konferansta manastır hayatının hedefini ve amacını açıkladıktan hemen sonra ve devamında bu hayatın farklı veçhelerini, mücadelelerini ve ödevlerini ele almadan önce, *Sohbetler*'in ikinci kısmını bu mefhuma hasreder. Bu yüzden basiret mükemmelliğe giden yolda ilk araç olarak görünür. "Bedenin lambası", asla öfkemiz yüzünden batmaması gereken güneş, ruhun şarabını içtiğimizde bile boyun eğmemiz gereken öğüt – işte burada "yatar bilgelik, anlayış ve sağlam yargı, bunlar olmadı mı içsel yaşamımızın evini inşa edemeyiz ve manevi zenginlikleri devşiremeyiz."[68] Gelgelelim basirete düzülen bu övgünün, *Sohbetler*'in başka pek çok pasajında yankıları olsa da, kendine has bir meyli vardır. Miskinlikten ziyade aşırı gayretkeşliğe yöneltilmiştir. Abartma orada en büyük tehlike olarak ortaya çıkar.[69] Sözü edilen tüm örneklerdeki keşişler, yeteneklerini abarttıkları ve kendi kararlarından çok emin oldukları için, gayretkeşliklerinde çok ileri gittikleri anda düşer.[70] Cassianus ölçüsüz çilecilik hakkında şu uyarıyı Aziz Antonius'a borçludur: Oruç tutmakta ve gece uyanık kalmakta sınır tanımayan, uzlet ve inzivaya düşkünlükleriyle hayranlık uyandıran, bir köşeye bir günlük yiyecek ayırmaya bile katlanamayacak raddede kendilerini her şeyden yoksun bırakan nicelerini gördük [...]. Sonra birden yanılsamaya kapıldılar, giriştikleri işleri neticelendirmekten aciz kaldılar; fevkalade bir şevkle sürdürdükleri övgüye değer bir yaşamı acınası bir sonla tamamladılar."[71] Cassianus da aşırı çileciliğe karşı mücadeleyi miskinlikle mücadeleden daha çetin ve daha tehlikeli sayar. Meşakkatli savaş: "Oburluğun ayartılarına kulak tıkadıkları halde, orucu aşırıya vardırıp düşenleri çok gördüm; üstesinden

---

67. A.g.e., II, 2.
68. A.g.e., II, 4.
69. Çömezin *coenobium*'a girişinin söz konusu edildiği *Kaideler*'dense, temaşa yolunda ilerlemeye hasredilmiş *Sohbetler*'de bu vurgu çok daha nettir.
70. Verilen örnekler: Heron elli yılını çölde geçirerek her şeyden kaçınıp perhiz yaptıktan sonra kendini bir kuyuya atabileceğini ve erdemlerinin onu her türlü tehlikeden koruyacağını zanneder; iki keşiş çölü erzaksız geçmeye niyetlenir; bir başkası İbrahim'in kurbanını taklit etmek ister; Mezopotamyalı ünlü bir keşiş "Museviliği kabul edip sünnet olmaya kadar giderek sefil bir şekilde sapar"; aşırı katı hoca öğrencisiyle aynı ayartının pençesine düşer (a.g.e., II, 5-8).
71. A.g.e., II, 2.

geldikleri tutku onları zayıflatarak öç aldı."[72] Bu yenilgi özellikle korkutucudur. "Her iki savaşı çıkaran da şeytandır; yine de tatmin olmuş bir iştahtansa ölçüsüz orucun yol açtığı düşüş daha vahimdir. İlkinde, kurtarıcı bir tasarrufa başvurup duruma müdahale ederek kemerler sıkılabilir. Ama ikincisi söz konusu olduğunda bu imkânsızdır."[73]

Basirete düzülen tüm övgülere can veren bu çilecilik karşıtı eğilimin iyi bilinen tarihsel bir sebebi vardır: Dördüncü yüzyılda, manastır hayatında uygulanan disiplin, formüle edilen *coenobium* kuralları ama ayrıca çöl münzeviliği ve yarı Anakoret hayatı hakkında verilen talimat ve öğütler (bilhassa Cassianus'un derslerinin ve örneklerinin önemli bir kısmını aldığı Aşağı Mısır'da görülen) çileciliğin vahşi, anarşik, bireysel ve rekabetçi biçimlerine karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Çilecilik ve keramet gösterme konusunda yarışa giren ve çilekeşlik maceralarını çarpıştıran münzevi ermişler veya avare keşişler karşısında, manastır yaşamının düzenlemeleri keşişlerin çoğunun erişebileceği ve cemaat yaşamını benimseyen kurumlara dahil edilebilecek bir orta yol tespit etmeyi amaçlıyordu.

Basiret mefhumuyla talep edilen, çok fazla ve çok az arasındaki bu orta yolu belirlemekti; ama aynı zamanda, çileci gayretkeşliğin, mükemmelliğe duyulan ateşli tutkunun ardında gizlenebilecek herhangi bir tehlikeli aşırılığı bilhassa saptamak; alıştırmaları uç noktalara götürme şevki içinde zayıflıkla, müsamahakârlıkla ve nefse bağlanmayla karıştırılabilecek şeyleri ayırt etmek; ve en yüce azizlik kisvesi altına sinsice saklanmış zıt kutbu teşhis etmekti. Kafalarını doğru ölçüyle, muntazam bir manastır yaşamıyla meşgul etmelerinin ardında, ataletten de gayretkeşlikten de kaçınma, aynı zamanda ve belki de her şeyden önce, her türlü aşırı çilekeşliğin altında gizlenen zayıflığı tespit etme kaygısı vardı.

Aynı tarihsel durum, basiret temasında görülen başka bir bükülmeyi de açıklar. Eski anlayışta, çok fazla ile çok azı ayırt etme kapasitesi ve davranışlarda ılımlı olma yeteneği her kişinin kendi aklını kullanmasına bağlıydı. Cassianus[74] gibi bir manastır yaşamı teorisyeni için, doğru ölçü ilkesinin kaynağı insanın kendisi olamazdı. Keşişin kendini sürekli ve büyük dikkatle gözlemlemek zorunda olmasının sebebi bu yolla doğru denge ilkesini keşfetme

72. A.g.e., II, 16.
73. A.g.e., II, 17.
74. Aynı biçimde bkz. Aziz Hieronymus.

ümidi değildir. Daha ziyade, kendi bilincinin/vicdanının dışında bir dayanak noktası aramanın gerekçelerini bulmaktır. Hıristiyan keşiş azizlik yolunda ne kadar ilerlemiş olursa olsun, asla kendisinin ölçüsü olamaz. Cassianus'un Mezmurlar'ın okunmasıyla ilgili anlattığı bir hikâye bunu doğrular.[75] Hıristiyanlığın ilk zamanlarındaki coşku herkesi, Mezmurlar'ı gücünün yettiği kadar çok zikretmeye itti. Ancak "ahenksizlik"in, hatta sırf çeşitliliğin bile gelecekte "hata, rekabet ve bölünme"nin tohumlarını yeşerteceği çok geçmeden anlaşıldı. Böylece saygıdeğer Babalar doğru ölçüyü belirlemek için bir araya geldi, gelgelelim aralarına karışan adsız sansız bir keşiş yalnızca on iki Mezmur söyledikten sonra aniden ortadan kaybolarak hem uygun sınırın ne olduğunu hem de onu Tanrı'nın belirlediğini gösterdi.

Kuralların ilahi ve mucizevi bir şekilde tayinini anlatan sıradan bir hikâyedir bu. Ama burada belirli bir manayla yüklüdür. İnsanın heteronomisi esastır; insan, davranışlarının ölçüsünü tanımlamak için asla kendisine güvenmemelidir. Bunun bir sebebi vardır: Düşüşten beri, kötülüğün ruhu insan üzerinde egemenlik kurmuştur. Ama tam olarak onun ruhuna nüfuz etmiş, böylece bu iki cevher birbirine karışmış, bu da insanı özgürlüğünden mahrum etmiş değildir. Kötülüğün ruhunun insanın ruhuyla hem kökensel bir akrabalığı vardır, hem de bunlar birbirine benzer; bu nedenle kötülüğün ruhu bedene yerleşebilir, bedenin ruhuyla rekabete girip onu işgal edebilir ve bu benzerlikten yararlanarak bedeni kargaşaya sürükleyip ona dürtüler verebilir, ekonomisini bozabilir; bu şekilde ruhu zayıflatır, ona telkinlerde bulunur, hayaller, düşünceler gönderir ve bunların kaynağını tespit etmek zordur; kandırılmış ruh, bunları bedende onunla birlikte yaşayan Öteki'nin ilham ettiğini fark etmeden hepsini kabul edebilir. Öteki, kendisinden gelen düşünceleri kılıfına uydurabilecek, onları ilahi ilhamlar olarak kabul ettirebilecek ve aslında taşıdıkları kötülüğü iyilik kisvesi altında gizleyebilecek konumdadır. Bu nedenle Şeytan düşünceye yuvalanmış bir yanılsama ve aldatma kaynağıdır.[76] Nitekim eski bilge, gayri iradi dürtülerle gelen tutkulara karşı kendi aklına başvurabilirken; Hıristiyan keşiş, içindeki en doğru veya en mukaddes görünen fikirlerde güvenilir bir merci bulamaz. Düşüncesinin işleyişinde

75. Cassianus, *Institutions*, II, 5.

76. Kötülüğün ruhunun insan ruhu üzerinde nasıl etkide bulunduğu üzerine bkz. VII. *Conférence*, böl. 7-20.

her zaman kandırılma riskiyle karşı karşıyadır. Öyleyse iki tehlike arasında doğru yolu bulmasını sağlaması gereken basiret, bedeni rahatsız eden tutkulara hâkim olan bir aklın icrasında değil, ona musallat olan yanılsamalardan ve hilelerden kaçmaya çalışan düşüncenin kendi üzerindeki çalışmasından oluşacaktır.

Demek ki doğru davranış yolundan ayrılmamak için elzem olan basiret bireyin kendisinden talep edilemez. Düşüncesine musallat olan, aklına gelen fikirlerin menşeini ve amacını gizleyen tuzaklara karşı dış bir mercie ihtiyacı vardır. Bu merci her şeyden önce ilahi lütuftur. Tanrı'nın müdahalesi olmadan, insan ölçülü olmaya kadir değildir: Basiret "insani hünerlerle lalettayin ulaşılabilecek vasat bir erdem değildir; biz onu ancak Tanrı'nın keremiyle elde edebiliriz. [...] Gördüğünüz gibi basiret fazileti ne dünyevidir ne de eften püftentir, aksine ilahi lütfun çok yüce bir ihsanıdır. Ve eğer keşiş ona nail olmak için elinden geleni yapmazsa [...] tuzaklarla ve uçurumlarla dolu karanlık bir gecenin kurbanı olmakla kalmayacak, doğru düzgün patikalarda bile sürekli tökezleyip düşecektir."[77] Ama şayet basiret lütuf ise, aynı zamanda erdem de olmalıdır;[78] öğrenilen bir erdem. Cassianus bu zorunlu çıraklığı iki alıştırmayla, daha doğrusu iki alıştırmanın kalıcı olarak birleştirilmesiyle tanımlar. İlk olarak, kişi kendini sürekli olarak incelemelidir, düşüncesinde ortaya çıkan tüm hareketleri dikkatle gözlemlemelidir: İçimizde olup biteni araştırdığımız, keşfettiğimiz "iç göz" asla kapanmamalıdır.[79] Ama ikinci olarak ve aynı zamanda, kişi ruhunu bir başkasına (yöneticiye, emanet edildiği üstada) açmalı ve ondan hiçbir şeyin gizli kalmayacağı şekilde davranmalıdır. "Sahte hicabın örtmek istediği sırların peçesini yırtarak, ruhumuzdaki tüm sırları üstatlarımıza açalım. Tam bir güvenle yanlarına varıp onlarda yaralarımıza merhem ve mukaddes bir hayatın örneklerini arayalım."[80]

Bu basiret ayırt etme ve ölçü sanatı olarak, azizlik yolunda ilerlemek için vazgeçilmezdir, öte yandan yalnızca tutkularımız nedeniyle değil aynı zamanda düşüncemizi sürekli tehdit eden yanılsamanın gücünden ötürü de eksikliğini çekeriz, işte bu yüzden bu basireti bize ancak ilahi lütuf bahşedebilir. Ama bize onu öğretecek olan, gözlemleme ile ruhu açmanın birleşimidir; ayrılmaz biçimde bir-

77. Cassianus, *Conférences*, II, 1.
78. "*Discretionis gratiam atque virtutem*", a.g.e., II, 26.
79. A.g.e., II, 2.
80. A.g.e., II, 13.

birine bağlı yoklama ve itiraf alıştırmasıdır. Özetle, irşat ilişkisinin sürekliliğini şart kılan şey, bizi her zaman cezbedip baştan çıkarma tehlikesi arz eden aşırı uçlar arasındaki orta yoldan ayrılmama zorunluluğudur. Bu doğru yolda yürümek ancak kaynağı insanın fıtratında bulunmayan bir basiretin tatbik edilmesiyle mümkündür. İnsanın onu Tanrı'dan alması ama aynı zamanda sürekli kendi içine bakarak ve kendisiyle ilgili doğruyu söyleyerek elde etmesi gerekecektir. İtaatin ve kişinin kendi iradesinden vazgeçmesinin genel biçiminde, irşadın ana aracı, Doğu Hıristiyanlığında *eksagoreusis* olarak adlandırılan daimi bir "yoklama-itiraf" uygulamasıdır: "Bir yandan her ast, ruhun dürtülerinden herhangi birini en içteki varlığına saklamaktan kaçınmalıdır; öte yandan da önünü ardını düşünmeden ağzından bir şey çıkmamasına özen göstermeli, hastalara sempati ve anlayışla bakmakla görevlendirilmiş kardeşleriyle ruhunun sırlarını paylaşmalıdır."[81]

IV- YOKLAMA-İTİRAF

Bazı ortak özelliklerine rağmen, bu teknik, Seneca'nın *Öfke Üzerine*'sindeki karşılaştığımız haliyle geçmiş eylemlerin gözden geçirilmesinden kökten farklıdır. Uyumadan önce insanın kendi içine dalıp geçmiş günü değerlendirmesi Hıristiyan maneviyatında bilinmiyor değildi. Eski filozoflarınkine çok benzer sözlerle Aziz İoannes Khrysostomos tarafından tavsiye edildiğini görüyoruz: "Sabah, maddi harcamalarımızın muhasebesini yaptığımız zamandır. Akşam yemeğimizi yedikten sonra yatağa yattığımızda, ortalıkta dikkatimizi dağıtacak ve bizi rahatsız edecek kimse olmadığında, kendimize davranışlarımızın hesabını vermemiz gerekir."[82] Fakat Cassianus'un manastır yaşamının yükümlülükleri arasında yatma vakti böyle bir muhasebeden hiç bahsetmediğini belirtmek lazım. Muhtemelen bu uygulama, asıl anlamıyla *eksagoreusis*'e kıyasla önemsiz kalmıştır.

Eksagoreusis'in en göze çarpan yönü geçmiş eylemlere değil düşüncedeki hareketlere odaklanmasıdır; odaklanılan şey, gerçekleştirilmiş bir eylemin anısı veya gerçekleştirilecek bir eylemin

81. Aziz Basileios, P. G., c. 31, str. 985. Doğu maneviyatında *eksagoreusis* hakkında bkz. I. Hausherr, *Direction spirituelle...*, s. 155 *vd*.
82. [Aziz İoannes Khrysostomos, "Hatibin Dinleyiciye Sırf Keyif Vermek İçin Konuşması Tehlikelidir", 4.]

fikri olabilir.[83] Ama yoklamanın nesnesi başlı başına düşüncedir, *cogitatio*'dur. Manastır hayatında yoklama uygulaması eylemlerin geçmişinden ziyade bu şekilde düşünce sürecine odaklanır. Zira her şeyden önce, katı itaat sistemi yöneticinin emri ya da en azından izni olmadan hiçbir şey yapılmamasını gerektirir. Öyleyse mesele eylem gerçekleşmeden önce eylem fikrini düşünüp inceleyerek kontrol altına almaktır. Ve daha da temelde manastır hayatının amacı kalbin saflığıyla Tanrı'ya erişilecek bir temaşa hayatıdır.[84] Ayrıca ibadet, tefekkür, murakabe ve zihnin Tanrı'ya döndürülmesi sayesinde bu amaca ilerlendiğinden *cogitatio* merkezi bir yer tutar. Keşişin kendi üzerindeki çalışmasının adeta hammaddesini oluşturur *cogitatio.* Ve sıkı bir yemek, uyku ve el emeği rejimiyle vücuda çile çektirmek son derece önemlidir, zira böylece *cogitationes* akışının olabildiğince muntazam ve saf olması için gerekli koşullar sağlanır. Euagrios'un dediği gibi, "İblisler dünya hayatına dalmış insanlarla nesneler aracılığıyla savaşmayı tercih eder ama keşişlere çoğunlukla düşünce yoluyla saldırırlar."[85] Yunan manevi öğretmenleri tarafından kullanılan *logismoi* terimini Cassianus *cogitationes* diye tercüme eder ve onda Euagrios'ta bulunan aynı olumsuz anlamı korur. Cassianus'un *cogitatio*'su herhangi bir "düşünce" değildir; tefekküre yönelmiş ruhta her an karışıklık çıkarma riski taşıyan şeydir. Bu şekilde anlaşıldığında, düşünen bir ruhun eyleminden çok Tanrı'yı kavramaya çalışan ruhtaki bir fesattır; iç tehlikedir. Bu yüzden sürekli bir güvensizlikle karşılanarak şüpheyle bakılmalı ve incelenmelidir.

1. İçteki Savaş

Cogitatio'nun ruha soktuğu fesat iki ana biçim alır. Öncelikle ruh düzene, istikrara, hareketsiz birliğe ihtiyaç duyarken, *cogitatio* ruha çokluk, hareketlilik ve düzensizlik sokar. Yalnızca Tek Varlık'ı tefekkür etmek düşünceyi yalnızca bu amaca odaklamayı ve ondan asla ayrılmamayı gerektirir. Son derece zor bir görev. "Tüm erdemlerde ve azizlikte en önde gelse bile, ölümlü bedenin zincirleriyle

83. Seneca'da olduğu gibi, bu incelemenin "yönetimle ilgili" niteliği çok belirgindir: "Bizim yararımıza ve zararımıza olanı inceleyelim [...]. Akılsızca harcamayı bırakalım ve zararlı harcamaların yerine faydalı ticareti koymaya çalışalım" (a.g.e.).
84. Cassianus, *Conférences,* I, 2-4.
85. Euagrios Pontikos, *Traité pratique*, 48. Euagrios'ta *logismoi* konusunda bkz. A. Guillaumont, "Introduction" au *Traité pratique* (Paris, 1971, s. 56-63).

bağlıyken, kimin, ilahi tefekkürden asla vazgeçmeden, bir an olsun dünyevi düşüncelerle oyalanmadan, sarsılmaksızın en yüce iyiye sahip olabileceğini düşünebiliriz ki?"[86] Sorun, zihnin dur durak bilmeden dalgalanmasıdır, tek bir nesnede sabitlenmek onun keyfine kalmamıştır; "aralıksız ve aşırı bir hareketliliğin kurbanıdır."[87]

Tefekküre yükselme çabası içindeyken, neden "boş düşüncelerin gayri ihtiyari, dahası haberimiz bile olmadan zihnimize sızdığını" soran papalık elçisi Germanus'a cevaben ihtiyar Musa sorunun kendisini tekrar eder: "Kabul ediyorum, zihnin birçok düşünceyle baş etmesi imkânsızdır."[88] Yine Serenus sohbetin hemen başında düşüncenin hareketliliğini ve değişkenliğini ele alır; zihnin sürekli hareketi mevzusu durmadan geri döner: *Nous* [zihin] her zaman ve çeşitli şekillerde "kinetik"tir.[89]

Ama istikrarsızlık tehlikesiyle iç içe geçen ve onun bir sonucu olan başka bir tehlike vardır. Bu düzensizlikten ve akıntının hızından yararlanarak zihne öyle düşünceler üşüşür ki ne bunlara dikkat kesilmeye vakit kalır ne de bunları güvenle kabul etmeye imkân. Kaldı ki, bu düşünceler, bu masum görünüşleri altında, biz hiç fark etmeden tehlikeli olabilir, ruha zararlı telkinler taşıyabilir, hatta ruhu kirletebilirler. Düşünceler rüzgârla hareket eden bir tüy gibi zihinde uçuşur; bazıları kirlidir ve bunlar ıslak bir yaprak gibi diğerlerinden daha ağır olduğu için ruhu aşağıya çeker.[90]

Buradan hareketle Cassianus'un yoklama alıştırmasına yüklediği rol anlaşılabilir. Cassianus bunu açıklarken ya da daha doğrusu Babalara açıklatırken (zira onların derslerini aktarır) üç metafora başvurur. Değirmen metaforu.[91] Tıpkı suyun değirmeni değirmenciden bağımsız olarak döndürmesi gibi, ruh da "kaynayıp çağıldayan düşüncelerin kesintisiz akışıyla" çalkalanır; kendisine hücum eden bu hareketin önünü alamaz, ancak değirmencinin iyi tahıl ile kötü tahılı ayırıp buğdayı, arpayı veya çavdarı öğütebilmesi gibi, ruhun

86. Cassianus, *Conférences*, I, 2-4. Aynı şekilde, *Conférence* VII, 3: "Kimi zaman, kalbimizin bakışının kendi nesnesine yöneldiğini hissederiz ama zihnimiz hiç farkında olmadan bu yücelerden kayıp başıboş gezinen ilk düşüncelerine daha büyük bir şevkle koşar."
87. [A.g.e., VII, 4.]
88. A.g.e., I, 16-17.
89. *Aeikinêtos kai polukinêtos*. Cassianus bu Yunanca kelimeleri kullanarak (a.g.e., VII, 4.) bu fikri Doğu maneviyatından aldığını gösterir. Euagrios'ta zihnin *planômenos* ve *eukinêtos* diye nitelendiğini görürüz (*Traité pratique*, böl. 15 ve böl. 48).
90. [Cassianus, *Conférences*, IX, 4.]
91. A.g.e., I, 18.

da, yoklama yoluyla, yararlı düşünceleri "mücrim" olanlardan ayırması gerekir. İncil'de geçen yüzbaşı da güzel bir benzetmedir:[92] Komutan askerlerin hareketini izler, kimine gitmesini kimine gelmesini söyler; aynı şekilde yoklama da düşüncelerin hareketini denetlemeli, istemediklerimizi kovmalı, öte yandan düşmanla savaşabilecek olanları muhafaza edip uygun şekilde düzenlemelidir. Son olarak, sikkeleri kabul etmeden önce iyice muayene eden sarrafla yapılan karşılaştırma yoklamanın işlevini göstermenin başka bir yoludur.[93] Görüldüğü üzere inceleme, kendilerini ruha sunarken itişip kakışan rakip düşüncelerin zapt edilemez, kesintisiz akışının sürekli ayık bir zihinle gözetlenmesinden ve kabul edilecekleri reddedileceklerden ayırmayı mümkün kılan bir seçim mekanizmasından oluşur.

Cassianus'un sarraf metaforunu geliştirmesi yoklamanın özel işlevi bakımından manidardır. Sarrafa sikkeler sunulduğunda, onun görevi parayı kontrol edip "tasdik etmek"tir; damgalı resmin ve madenin hakiki olup olmadığını yoklar. Düşüncede birkaç durum ortaya çıkabilir: Madeni paralar altından yapılmış gibi parlayabilir (örneğin felsefi vecizelerde durum böyledir) ama bu bir yanılsamadır, metal sanıldığı gibi değildir. Öte yandan bazen maden saftır (Kutsal Kitap'tan alınan bir meselde olduğu gibi) ama içimizdeki baştan çıkarıcı onun üzerine yanlış bir yorum yerleştirmiştir, adeta parayı bir kalpazan basmış da madene kanuni geçerliliği veya değeri olmayan bir tasvir koymuş gibi. Yine paranın doğru madenden yapıldığı ve tasvirin de gerektiği gibi olduğu durumlar da vakidir ama bu sefer de para aslında kötü bir atölyede imal edilmiştir. Şeytan bize kendinde iyi olan bir eylem ilkesi telkin ettiğinde ve bunu bize zararı dokunacak bir amaca yönelik yaptığında durum budur. Ruhumuzu kemale erdirmek için değil, vücudumuzu zayıflatmak için oruç tutmayı telkin edebilir.[94] Son olarak, bir madeni para, kullanılan maden, tasvir ve kaynağı açısından tamamen meşru olabilir, ancak zamanla aşınır veya pas nedeniyle bozulur: Bazı kötü duygular değerli bir fikre karışmayı ve değerini bu şekilde bozmayı başarmıştır (kibir hayır işleme arzusuyla karışabilir).

O halde aslında söz konusu olan, yoklama yoluyla, ruha üşüşüp onu kesintisiz akışla boğan *cogitationes*'e yönelik bir hakikat

92. A.g.e., VII, 5.
93. A.g.e., I, 20.
94. A.g.e.

arayışıdır. Fakat bu, kişinin doğru ya da yanlış bir fikre sahip olup olmadığı, yargısının doğru olup olmadığıyla ilgili bir mesele değildir; Stoacı yoklamanın işiydi bu.[95] Kısacası, mesele kişinin yanılıp yanılmadığını bilmesi değil, doğru fikirler ile yanlış fikirleri, gerçekten göründüğü gibi olan fikirler ile yanılsama olan fikirleri tefrik etmesidir. Mesele aldatılıp aldatılmadığını bilmektir. İnceleme orucun iyi olup olmadığına karar vermek için kafa yormaktan ibaret değildir. Keşiş orucun iyi olduğunu bilir. Fakat bu fikrin kaynağının, esenlik getiren bir ilkenin arkasına saklanarak gizlice çöküşünü hazırlayan Aldatıcı olup olmadığını bilmez.

Öyleyse yoklama kişinin doğru yolu izlemesini sağlayan bir *discretio*'yu, tefriki/temyizi [*différenciation*] amaçlar. Ama doğru görüşleri yanlış görüşlerden ayırmaz. Fikrin kaynağını, farikasını arar, değerini bozabilecek emareyi tespit etmeye çalışır. Söz konusu olan "düşüncelerin niteliğini" (*qualitas cogitationum*)[96] sınamaktır; bu düşüncelerin ortaya çıktığı gizli derinlikleri, alet edildikleri hileleri, sadece hangi şeylerden soyutlanıp fikir haline geldikleri (daha sonra söyleneceği gibi nesnel gerçeklikleri) hakkında değil, bizzat kendileri yani mahiyetleri, tözleri, kaynakları hakkında da yanılmamıza sebep olan yanılsamaları sorgulamaktır. İtaatkâr ve iyi yönetilen keşiş, düşüncelerini dikkatle incelerken, kabul edilmesi gerekenler ile reddedilecekler arasında sürekli tasnif yaparken, bu fikirlerde düşünülen şeyi, düşüncelerin içeriğini dikkate almak yerine bunları düşünen kişideki düşüncenin hareketine odaklanır: Cassianus buna *arcana conscientiae* [vicdanın sırları] der. Düşüncenin öznesi ve öznenin kendi düşüncesiyle ilişkisi söz konusudur (benim düşüncemde kim düşünüyor, bir şekilde aldanmıyor muyum?), yoksa mesele artık düşünülen nesne ya da düşüncenin nesnesiyle ilişkisi değildir. Stoacı yoklama türü düşünüldüğünde (ki orada fikirleri tahkik etmek için aklın tutkuların hareketi üzerinde hâkimiyet sağlaması gerekir) buradaki yoklamanın ondan ne kadar farklı olduğu görülür zira burada söz konusu olan, düşüncenin hareketini, öznedeki kaynağını ve öznenin kendisi hakkında bu hareketin doğurabileceği yanılsamaları sorgulamaktır.

---

95. Örneğin Seneca herkesin eğitilebileceğine inanmakta haklı olup olmadığını ya da istisnasız her hakikatin herkes için iyi olup olmadığını merak eder (*De ira*, III, 36).
96. Bu ifade başka yazarların yanı sıra Cassianus, *Institutions*, VI, 11'de bulunur.

2. *İtirafın Zorunluluğu*

Düşüncelerin bu şekilde sürekli tahkik ve tasnif edilmesi yalnızca iç yoklama biçimini alsaydı, bir paradoks ortaya çıkardı: Nitekim kendini yoklayan kişi düşüncelerinin kaynağından nasıl yakinen emin olabilir? Kandırılma ve kendi hakkında yanılma tehlikesi ortadan kaldırılmamışken, onlara atfettiği değer konusunda yanılmadığından, kendini kandırmadığından nasıl emin olabilir? Yoklama esnasında oluşan düşünceyi yoklanan düşünceden daha güvenilir kılan ne olabilir? İtirafın zorunluluğu işte burada ortaya çıkar ama bu itirafı, önce katı biçimde içeriden yürütülüp sonra sırrını açıklama biçiminde sunulacak bir yoklamanın sonucu olarak tasavvur etmemek gerekir. Burada mevzubahis itiraf mümkün mertebe yoklamaya yakın olmalıdır; olabildiğince dışarıya yönelik olmalıdır, dış veçhesi başkasına dönük olmalıdır. Kişinin kendini gözlemlemesi, bakışını kendine yöneltmesi ve yakaladığı şeyi söze dökmesi bir ve aynı olmalıdır. Tek bir eylemde görmek ve söylemek: Çömez bu idealin peşinden koşmalıdır: "Yeni başlayanlara, içlerini kemiren düşünceleri sahte bir utançla gizlememeleri, bu düşünceler doğar doğmaz onları üstatlara açıklamaları öğretilir."[97]

Fakat itiraf düşünceye musallat olan yanılsamaları, hileleri ve aldatmacaları nasıl ortadan kaldırabilir? Söze dökme nasıl tahkik rolü oynayabilir? Şüphesiz bunun sebebi sırlarımızı açtığımız üstadın, deneyimlerini, edindiği basireti ve nail olduğu inayeti kullanarak öznenin kendisinden kaçan şeyleri görüp ona görüş bildirmesi, tavsiyede bulunması ve çare önermesidir. Cahilleri ve tecrübesizleri aldatmaya gücü yeten Düşman, üstadın idrakiyle karşı karşıya kaldığında hüsrana uğrayacaktır.[98] Cassianus yöneticinin bu tavsiyelerine büyük bir rol verir, hatta beceriksiz bir yönlendirmeden kaynaklanabilecek olumsuz sonuçları gösterir.[99] Yine de, aynı zamanda yalnızca sözlü olarak dışa vurmaya bir tasnif ve tezkiye değeri atfeder. Hali kelimelere tercüme etmek, onları telaffuz etmek, bir başkasına (ve bir noktaya kadar, bir başkası olduğu sürece, herhangi birine) yöneltmek, yanılsamaları dağıtma ve içteki ayartıcının hilesini bozma gücüne sahiptir.[100] Bir ayrım

97. Cassianus, *Institutions*, IV, 9.
98. A.g.e.
99. Bkz. aşırıya kaçan eleştirileriyle bir çömezi umutsuzluğa sürükleyen ihtiyarla ilgili anekdot. Sonunda o da genç adamın yakasına yapışan ayartının kurbanı olarak cezasını bulur. (Cassianus, *Conférences*, II, 13).
100. Aziz Antonius'un münzevilere verdiği söylenen tavsiye manidardır: Eylemleri-

işlemcisi olarak itirafın gücüne dair birçok sebep sunar Cassianus.

Bu gerekçelerin başında utanç gelir. Bir düşünceyi açıklamakta güçlük çekiliyorsa, düşünce söylenmeyi reddediyorsa, sır olarak kalmaya çalışıyorsa, bu onun kötü olduğunun işaretidir. "Şeytan, ne kadar kurnaz olursa olsun, bir genci, kibir ya da hürmet sebebiyle düşüncelerini gizlemesi için ayartamazsa, elinde oynatamaz ya da günaha düşüremez. Nitekim üstatlar bir düşünceyi kendilerine açıklamamızın yüzümüzü kızartmasını, bir düşüncenin şeytandan geldiğinin genel ve açık kanıtı olduğunu öne sürer."[101] Bir düşünce ne kadar saklanırsa, onu yakalamaya çalışan kelimelerden ne kadar kaçmaya meylederse, o kadar azimle onun peşinden koşmak ve onu tam olarak açığa vurmak gerekir. Utanç bir eyleme kalkışan kişiyi alıkoyar ama kalbin derinliklerinde saklı olanı sözlerle açığa vurmak söz konusuysa utanca meydan okunmalıdır: Böyle bir utanç kötülüğün açık bir göstergesidir.

Kötülüğün ruhundan gelen düşüncenin hep vicdanda gömülü kalmak istemesinin sebebi kozmo-teolojiktir. Nurdan yaratılan Şeytan karanlığa mahkûm edilmiştir; gün ışığı ona yasaklanmıştır, içine saklandığı kalbin kıvrımlarından çıkamıyordur artık. Şeytan'ı ışığa çeken itiraf onu krallığından koparmış ve güçsüz bırakmıştır. O yalnızca gecenin karanlığında hüküm sürebilir. "Gün ışığında akla düşen kötü bir düşüncenin zehri çok geçmeden etkisini kaybeder: Basiret henüz hükmünü bile vermemişken, itiraf o korkunç yılanı adeta yeraltındaki karanlık ininden çıkarıp ışığa fırlatarak utancını gözler önüne serince yılan geri çekilir ve dövüşmek için nereye kaçacağını bilemez."[102] Kötü fikir sırf söylendiği, yüksek sesle dile getirildiği için baştan çıkarma ve aldatma gücünü kaybeder ve böylece vicdanın gizli içselliğini terk eder.

Hatta Cassianus daha da ileri gider. Söze dökme bazen cismen defetmek anlamına gelir. Söz ağızdan çıkıp itiraf edildiğinde bizzat Şeytan bedenden sürülür. Başrahip Serapion'un paylaştığı bir hatıradan çıkarılması gereken ders budur. Çocukken ruhunu saran oburluk yüzünden her akşam bir ekmek çalarmış ama onu yöneten aziz ihtiyara "gizli hırsızlıklarını açmaktan utanırmış". Nihayet bir gün, başrahip Theonas'ın nasihatiyle çarpılınca hıçkıra hıçkıra

---

ni ve ruhlarındaki hareketleri birine gösterecekmiş gibi bir kâğıt destesine not etsinler (Aziz Athanasios, *Vita Antonii*, 55, 9).

101. Cassianus, *Institutions*, IV, 9.

102. Cassianus, *Conférences*, II, 10.

ağlamaktan kendini alamamış: "Göğsünde –hırsızlığına yataklık eden suç ortağında– sakladığı ekmeği çıkarmış [...] ve gözler önüne sermiş. Yere kapaklanıp af dileyerek, her gün nasıl gizli gizli yediğini itiraf etmiş; gözyaşları içinde, Rab onu böyle çetin bir tutsaklıktan kurtarsın diye herkese yalvararak dua etmelerini istemiş." Ve çok geçmeden "göğsünden yanan bir kandil çıkmış ve hücresini kükürt kokusuyla doldurmuş; öyle ki yayılan ufunet yüzünden orada bir an daha kalması mümkün değilmiş." Cassianus'un anlattıklarına göre, başrahip Theonas'ın bu sahnede söylediği sözler önemli. Theonas her şeyden önce kurtuluşun doğrudan manevi yöneticinin söylediği sözlere değil,[103] itiraf eden günahkârın sözlerine bağlı olduğunu vurgular: "Ben tek söz etmeden kurtuluşun gerçekleşti, az önceki itirafın buna yetti." Bu itiraf gizliliğin karanlığında saklı olanı gün ışığına çıkarmak gibi bir etkiye sahiptir: Işığın marifetidir bu. Ve aynı zamanda, tam da bu sebeple, gücün tersine çevrilmesidir. "Rakibin zafer kazanıyordu; bugün ona galebe çaldın; itirafın onun öyle bir iflahını kesti ki daha önce sessiz kalışın yüzünden seni devirmesi bunun yanında hiç kalır. [...] Onu ifşa etmekle, kötülüğün ruhundan elindeki gücü aldın, bundan böyle seni kaygılandıramaz." Gücün bu şekilde tersine çevrilmesi cismen defetmeyle gösterir kendini. Tam manasıyla kötü ruhu gün ışığına çıkaran itiraf onu bulunduğu yeri terk etmeye zorlar. "Rab [...] bu tutkuyu sana musallat eden fitneciyi kurtuluş getiren itirafınla yüreğinden nasıl defettiğini kendi gözlerinle görmeni, açığa çıkıp arkasına bakmadan kaçan düşmanın artık senin içinde yuvalanamayacağını anlamanı istedi."[104]

O halde, tam da itiraf biçiminde, sırrın kelimelerle ifade edilmesinde ve bu sözlerin bir başkasına yöneltilmesinde özel bir güç vardır: Cassianus bunu, tövbe ve ruhların yönetilmesiyle ilgili söz dağarcığında sürekli yeniden karşılaştığımız bir tabirle adlandırır: *virtus confessionis* [itiraf erdemi]. İtirafın kendine has fiili bir gücü vardır; söyler, gösterir, defeder, kurtarır.

Böylece basiretli olmanın (kafa karışıklıklarını gideren, birbirine karışmış şeyleri ayıran, yanılsamaları dağıtan, öznenin içinde kendisinden kaynaklananları Öteki'nin ilham ettiklerinden ayıran bu pratiğin) neden sadece kendi kendini yoklamakla işlemediği, ayrıca

103. Bununla birlikte bizzat Theonas'ın altını çizdiği dolaylı bir etki vardır: Öğrenci, ihtiyarın oburluk ve gizli düşünceler üzerine vaazından dolayı ikna olmuştur.
104. [Cassianus, *Conférences*, II, 11.]

ve aynı zamanda sürekli bir itirafa da muhtaç olduğu açıklanmış olur. İncelemenin hiç gecikmeden ("düşünceler doğar doğmaz") bir başkasını muhatap alan fiili bir söylemde başlaması gerekir. Muhatap alınan başkası –dışarıda konumlanması sebebiyle– daha iyi bir yargıç olabilir mi? Şüphesiz. Ama daha da önemlisi, başkasına yöneltilen söz edimi utanç bariyerini aşarak ışık ve gölge oyununu başlatır ve cismen def etmeyi, [iyi ile kötü arasında yapılan] gerçek tefrik işlemini hayata geçirir. İfrat ve tefritin arz ettiği iki tehlike arasında mükemmelliğe giden doğru yolu izlemeyi mümkün kılan vazgeçilmez *discretio*, Düşman'ın baştan çıkarma gücünün musallat olduğu insanda doğal olarak bulunmayan bu *discretio* Tanrı'nın lütfu sayesinde ancak bu yoklama-itiraf marifetiyle hayat bulabilir. Kişinin kendi bakışını kendi üzerine yönelttiği bu marifet her daim kendi hakkında "doğru-söyleme" ile ortaklık etmelidir. İşte o zaman, sürekli *cogitationes*'in kaynağına, niteliğine ve dokusuna dayanan bu ayrımdan sonra, ruh artık saf düşüncelerden (yalnızca Tanrı'dan geldikleri için yalnızca O'na götüren düşüncelerden) başkasını kabul etmeyecektir. Manastır yaşamının gayesini teşkil eden bu temaşanın koşulu *puritas cordis* [kalbin saflığı] budur. Cassianus *Kaideler*'in V. kitabının başında, İşaya'dan ayetlere atıf yapar: Tanrı Yehova, elçisi Koreş'e (Keyhüsrev) "önündeki milletlere baş eğdirme", "tunç kapıları parçalama", "demir sürgüleri kesip devirme" ve ona "gizli hazineler, gömülü zenginlikler"* verme vaadinde bulunur. Cassianus, tefsirindeki garip bir teville, bu parçalanmış kapıları ve kesilip devrilmiş parmaklıkları, "kötülüklerin iğrenç karanlığı"nı "gün yüzüne çıkarmak" için yapılması gereken iş olarak yorumlar. Bu tahkikat (*indagini*) ve izah (*expositioni*) sonucunda "karanlıkların sırları" ortaya çıkacak, bizi gerçek ilimden ayıran her şey yıkılacaktır, böylece "kalp temizliğiyle kusursuz ferahlığın hüküm sürdüğü yere götürülmeye layık olacağız."[105]

Bu nedenledir ki, manastır sisteminde, dur durak bilmez bir itirafla başkasına bağlı olan kendinin kesintisiz incelenmesi pratiği olarak geliştirilen *eksagoreusis*, bazı ortak özelliklere rağmen, eski pratikte bulunan istişareden ve müridin filozofa (hakikatin ve

* İşaya (45:1-3): "Önünde milletlere baş eğdirmek, kralların gücünü kırmak, kapanmasın diye çift kanatlı kapıları açmak için sağ elinden tuttuğu mesihine, Koreş'e, Yehova şöyle diyor: 'Senin önünden Ben gideceğim; tümsek yerleri dümdüz edeceğim. Tunç kapıları Ben parçalayacağım; demir sürgüleri kesip devireceğim. Seni adınla çağıranın, Ben, İsrail'in Tanrısı Yehova olduğumu anlaman için karanlıkta saklanan, gizli yerlerde tutulan hazineleri sana vereceğim." (ç.n.)
105. Cassianus, *Institutions*, V, 2.

bilgeliğin efendisine) duyması gereken güvenden çok uzaktır. Her şeyden önce, yoklama-itiraf daimidir ve aynı şekilde daimi olan itaat vazifesine bağlıdır. En küçük kıpırtısına kadar ruhta olup biten her şeyin [başkasına açıklanmak zorunda olmasının] sebebi bu tam itaati sağlamaktır. Görünüşte en önemsiz eylem de, en uçucu düşünce de başkasının iktidarından kaçmamalıdır. Nitekim her konuda sorgusuz sualsiz itaatin amacı içsel varlığın kendi üzerine kapanmasına mani olmak ve otonominin rehavetine kapıldığında içindeki aldatıcı güçlerin onu baştan çıkarmasını engellemektir. İtaatın genel biçimi ile daimi yoklama-itiraf yükümlülüğü zorunlu olarak el ele gider.

Ayrıca bu yoklama-itiraf (eylemler veya ihlaller gibi) belirli unsurların olduğu bir kategoriye dayanmaz. Önünde belirsiz bir görev vardır: Ruhun sırlarına daha derinden nüfuz etmek; her zaman, mümkün olan en kısa sürede, en zayıf düşünceleri bile yakalamak; sırları ve bu sırların ardında yatan sırları ele geçirmek, mümkün olduğunca kökene doğru gitmek. Bu meşakkatli işte hiçbir şey önemsiz değildir, riayet edilecek önceden belirlenmiş bir sınır yoktur. İnceleme-itiraf pratiğinin izlediği eğri daima kendiliğin neredeyse algılanamaz kısmına meyletmelidir.

Öyleyse söz konusu olan, işlenen suçların sözlü olarak tanınmasından farklı bir şeydir. *Eksagoreusis* mahkemedeki itirafa benzemez. Bir hukuk söylemi mekanizmasında yer almaz. Kanunu çiğneyen birinin cezasını hafifletmek için sorumluluğunu kabul etmesinin bir yolu değildir. Yüreğin gizemlerinde ve bulanık gölgelerinde olup biteni sadece başkasına değil, kendine de açıklama çabasıdır. Mesele henüz kimsenin bilmediği bir şeyi hakikat olarak ifşa etmektir. Bunun iki yolu vardır: Kimsenin kavrayamayacağı kadar karanlık olanı gün ışığına çıkarmak ve sahte parayı sahici para diye, iblisin vesveselerini Tanrı'nın ilhamı diye almaya neden olan yanılgıları ortadan kaldırmak. Nitekim kurtuluş da karanlıktan aydınlığa geçişten beklenir, yani baştan çıkarıcının birbirine karıştırdığı şeylerin net olarak ayırt edildiği bir duruma geçişten. Burada sorumluluğunu üstlendiğimiz fiillerin yargılandığı "hukuk söylemi" [*juridiction*] alanında değil, kendi içimizdeki bihaber olduğumuz sırların açığa çıktığı "hakikat söylemi" [*véridiction*] alanındayız.*

---

* Foucault belli ki *véridiction* kavramını *véridique* kelimesinden hareketle, *juridique* ve *juridiction* kelimelerine teşbihle türetmiştir. *Véridique* "gerçekle örtüşme bakımından doğru" demektir, aynı zamanda "içi dışı bir", "samimi", "hakiki" anlamına da gelir. Öte yandan *véridiction* kelimesinde kastedilen ise nesnel veya öznel doğrula-

Nihayet, *eksagoreusis*'in benliği ara vermeden incelemeye meyletmesinin sebebi ne kendi egemenliğini kendinde kurmayı ne de kendini aynılığında/kimliğinde tanımayı sağlamaktır. *Eksagoreusis* her zaman başkasıyla ilişki içinde cereyan eder: Kendinin derinliklerinde Öteki'nin, Düşman'ın varlığını meydana çıkarma amacıyla, öznenin iradesini başkasının iradesine tabi kıldığı bir yönetimin genel biçimine sahiptir ve nihai gayesi tertemiz bir kalple Tanrı'yı temaşa etme aşamasına ulaşmaktır. Bu saflık kendiliğin restorasyonu veya öznenin azat olması diye anlaşılmamalıdır. Bilakis kendine ait her türlü iradeden kesin olarak feragat etmektir; kendi olmamanın bir yoludur, herhangi bir bağla kendine bağlanmamaktır. Hıristiyan maneviyatındaki bu uygulamaların özünde yer alan bir paradokstur bu: Kendine dair hakikati söylemek [*véridiction de soi-même*] temelde kendinden vazgeçmekle, kendini inkâr etmekle bağlantılıdır. Kendi hakkında doğruyu görmeye ve söylemeye yönelik sonu gelmez çaba nefsini kırma alıştırmasıdır. Öyleyse *eksagoreusis* söz konusu olduğunda karşımızda karmaşık bir tertibat vardır: Burada ilanihaye ruhun derinliklerine inme görevi ile başkasını muhatap alan konuşmalarda daima kendini dışsallaştırma yükümlülüğü birleşmiştir; ve burada kendine dair hakikati aramak bir bakıma kendini sürekli ölüme açmak [*mourir à soi-même*]* olmalıdır.

---

madan ziyade belirli bir otoriteye, belirli bir dünya görüşüne veya belirli öznelik biçimlerine göre tasdik veya doğrulamadır; belirli söylem koşulları dahilinde kendinin veya durumun hakikatine uygun düşeni söylemektir. Foucault bu kavramın fiil hali olarak sık sık Fransızca "*dire-vrai*" (doğru-söyleme) ifadesini kullanıyor; zira kavramın Latince kökeninde "doğru, hakikat" ve "söylemek, söylem" kelimeleri bir araya geliyor: *ver-/verum+dico/dictio*. Dolayısıyla biz de bu bağlantıları gözeterek "hakikat söylemi" dedik (ayrıca bkz. Gros'nun "Giriş" yazısında düştüğümüz dipnot, s. 5). Foucault'nun "*véridiction*"la devamlılık veya yakınlık içinde kullandığı "*juridiction*" kelimesi ise sözlük anlamıyla "adli yargı, yargı yetkisi, hukuki yetki alanı" demektir. Öte yandan Foucault bu kelimeyi "*juridique*" (hukuki) sıfatındaki geniş anlamıyla ve etimolojiye vurguyla (*iuris*: hukuk/hak + *dico*: söylemek) kullanıyor, bu yüzden "hukuk söylemi" olarak karşıladık. Metnin devamında "*véridiction*"un "*juridiction*"a evrilmesiyle ilgili pasajlarda da bu ikisi arasındaki fark ve devamlılık ilişkisi belirginleşecek (bkz. s. 251, 287, 317). Benzer bir devamlılık Türkçede "hak, hakk, hakikat, hukuk" kelimeleri arasında da gözlemlenebilir. (y.h.n.)

* Hıristiyanlıktaki "kendini inkâr etme; benliği, nefsi öldürme, yok etme, fani kılma" (*mourir à soi-même/dying to self*: birebir çevirisiyle "kendin(d)e ölmek") doktrini İncil'de pek çok yerde geçer. Özellikle şu pasaja bakılabilir: "Zira kim canını kurtarmak isterse, onu *zayeder* [*hos gar ean thele ten psukhen autou sosai, apolesei auten*] ve kim benim uğruma canını *zayederse*, onu bulur" (Matta 16:25); ayrıca *kenosis* doktrini de bununla ilişkilendirilmiştir: "Mesih ki, Allah'ın suretinde olduğu halde, Allah'a müsavi olmayı bir ganimet saymadı; fakat kul suretini aldı ve insanların benzeyişinde olarak, kendini *hâlî kıldı* [*eauton ekenosen*]" (Filipililer 2:6-7). "*Mourir*

à soi-même" ifadesi Fransızca İncil çevirilerinde doğrudan geçmese de, Fransızca teoloji metinlerinde İncil'deki bu pasajlara istinaden kullanılan bir tabirdir. Öğretinin dayandığı bu pasajlardaki "*ten psukhen ... apolesei*" (canını/hayatını hiçe saymak/yok etmek) ve "*eauton ekenosen*" (kendini boş kılmak/hiçlemek) ifadelerinin ve Foucault'nun teoloji metinlerinden aldığı "*mourir à soi-même*" ifadesinin aslında Türkçede çok yakın anlamlı karşılıkları da mevcut. Tasavvuf dili bağlamında "candan geçmek", "fani olmak" ve "nefsin fena bulması" deyimleri de tam olarak böyle düşünülebilir, zira tasavvuftaki "fena" öğretisi ve pratiği de kişinin benliğinin/nefsinin Tanrı'nın varlığında veya mutlak varlığına nispetle eriyip yok olmasıdır ve benzer şekilde kişinin ilahi kaynağına irca etmesinin, hakikatine ermesinin öncülüdür. Öte yandan Foucault'nun burada meseleyi nispeten Tanrı'dan bağımsız ele aldığını, Hıristiyanlıktaki kavramı ve öğretiyi dinsel bağlamının yanı sıra Özne'nin tarihindeki felsefi bir "benlik teknolojisi" olarak yorumladığını da akılda tutmak gerek. Dolayısıyla biz de Sokratik "*melete thanatou*" (ölüm alıştırması) pratiğinden Heidegger'in "*Sein-zum-Tode*" (ölüme-doğru-varlık) kavramına uzanan bir düşünce hattını göz önünde bulundurarak, Foucault'nun sürekli içini, kendini, ruhunu açmak, benliği inceleyerek, hiçleyerek kendi hakikatine ulaşmak olarak *eksagoreusis*'le ilişkilendirdiği bu deyimi "kendini sürekli ölüme açmak" diye çevirdik. (y.h.n.)

İkinci Bölüm
[*Bakir Olmak*]

[1. Bekâret ve Nefsine Hâkim Olma]

[2. Bekâret Sanatları]

[3. Bekâret ve Kendini Bilmek]

Dördüncü yüzyılda bekârete hasredilen metinlerin ne kadar önemli olduğu bilinmektedir. Doğu Hıristiyanları arasında şu risaleler bulunur: Ankyralı Basileios, *Bekârette Gerçek Saflık Üzerine*; Nyssalı Gregorios, *Bekâret Üzerine*; İoannes Khrysostomos, *Bekâret Üzerine*, *Şaibeli Birlikte Yaşamlar Üzerine*, *Bekâret Nasıl Gözlemlenir?*; Emesalı Eusebios'un yedinci *Vaaz*'ı ve Euagrios Pontikos'un bir bakireye hitaben kaleme aldığı *Tembih*'i; pek çok başka metin arasında, bunlara Athanasios'a atfedilen bir risale, Nazianzoslu Gregorios'un şiirleri ya da yine aile babasına hitaben yazılmış, yazarı meçhul bir başka *Vaaz* da eklenebilir. Latinlerde ise özellikle şunları saymak gerekir: Aziz Ambrosius (*De virginibus*, *De virginitate*, *De institutione virginis*, *De exhortatione virginitatis*, *De lapsu virginis consecratae*), Aziz Hieronymus (*Adversus Helvidium*, *Adversus Iovinianum* ve Eustochium'a mektup); Aziz Augustinus (*De continentia*, *De sancta virginitate*).

Bu kadar çok metnin olması bu çağda bir buyruğun veya cinsel ilişkilerden tamamıyla ve kati surette kaçınma pratiğinin ortaya çıktığını göstermez. Aslında, neredeyse iki bin yıl bütün tartışmaların odağında yer alacak Korintlilere Birinci Mektup'a (7:1) atıf yapan bir geleneğe göre, bekâretin değeri çok daha önce tasdik edilmiştir: "Erkeğin kadına dokunmaması iyidir." Bu gönüllü vazgeçişi destekleyen birçok açıklama bulunur. Bazıları bizzat Hıristiyanlardan gelir. Athenagoras şöyle der: "Her birimiz, evlendiği tek kadınla hayatını devam ettiriyor [...]. Ama aramızda, Tanrı ile daha yakın bir birliktelik içinde yaşama umuduyla, evlenmeden yaşlanan birçok erkek

ve kadın bulacaksınız. Bekâret insanı Tanrı'ya yaklaştırıyor, öte yandan arzulara kapılmak ve şehvani düşüncelere dalmak O'ndan uzaklaştırıyorsa, düşüncelerinden bile kaçtığımız eylemlerden bilhassa imtina ederiz."[1] Tertullianus o kadar çok "gönüllü hadım"dan, o kadar çok "İsa ile evli bakire"den[2] söz eder ki, Aziz [Ambrosius], pagan Roma'nın bahtsız yedi Vesta bakiresinin karşısına, "namuslu insanlar"ı, "edepli pleb"i ve bütün "bekâret meclisi"ni[3] koymaya kadar gidecektir: [Aziz Cyprianus'un deyişiyle] "Kilise Ana'nın bereketini ziyadesiyle gösteren bir kalabalık."[4] Ama dışarıdan tanıklıklar da vardır. Galenos'un sözleri ilginçtir, zira bu olguyu tasdik etmekle birlikte onda yeni bir taraf görmez. Olsa olsa, bu kadar çok insanın, eskiden yalnızca gerçek filozoflarla ilişkilendirilen böyle bir cinsel perhiz uygulayabilmesine şaşırır: "Hıristiyanlar gerçek filozoflara yaraşır bir davranış sergiliyor. Aslında ölümü hor gördüklerini ve belli bir ar duygusuyla hareket ederek tensel eylemleri tiksindirici bulduklarını görüyoruz. Aralarında hayatları boyunca evlenmekten kaçınan erkekler ve kadınlar var. Ruh idaresinde ve hâkimiyetinde gerçek filozoflar kadar ileri gidenler bile var."[5]

O halde bekâret ve nefse hâkim olma [*continence*] belli ki ikinci yüzyılda Hıristiyanlar arasında yaygın bir uygulama, yine de bu uygulamada görünüşte hiçbir kendine özgü taraf bulunmaz: Olsa olsa, en azından dış hatları itibariyle zaten bilinen ve zaten değer verilen bir davranış türünün yaygınlaşması söz konusu. Apostolik Babaların veya Apolojistlerin metinlerinde anılan büyük yasakların, pagan ahlakının men ettiği şeylerle aynı olduğunu unutmayalım: zina, fuhuş, çocukların iğfal edilmesi.[6] Öyleyse Hıristiyanlığın, varlığının ilk yüzyılı boyunca, ondan önce gelen ya da onu çevreleyen eski kültürle aynı cinsel ahlak sistemini paylaştığı görülmektedir: tüm insanların eşit derecede suçlanabileceği aynı cinsel kabahatler, aynı "elitist" tavsiye ve bazıları için topyekûn cinsel perhiz.

---

1. Athenagoras, *Legatio*, XXXIII.
2. Tertullianus, *De resurrectione carnis*, LXI.
3. Aziz [Ambrosius], mektup 18 (*ad Valentianum*).
4. Aziz Cyprianus, *De habitu virginum*, 3.
5. [Galenos, *Liber de sententiis politiae platonicae*], alıntılayan Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906, [II, 4].
6. Örneğin *Didakhe*'de şöyle yazar: "Öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çocukları bozmayacaksın, fuhuş yapmayacaksın, hırsızlık yapmayacaksın" (II, 2). *Apokrif Barnabas Mektubu*: "Zina yapma, fuhuş da yapma; çocukları iğfal etme" (XIX, 4).

Bununla birlikte Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılındaki bekâret uygulamasının tarihi "felsefi" bir perhiz tavsiyesinin genişlemesinden ibaret değildir. Hıristiyan pratiği aslında iki tür davranışı ele alışında kendini ayırmıştır. Pagan bilgeliğine nazaran, nefse hâkim olma ilkesine başka bir anlam vermiştir. Buna yönelik farklı sonuçlar öngörmüş veya farklı vaatlerde bulunmuştur, ayrıca ona farklı bir kapsam vermiş ve bilhassa farklı araçlar tayin etmiştir. Ama aynı zamanda, Hıristiyanlığın kendisinde bulunan ve düalist ayartının sürekli yeniden etkinleştirdiği bir temayülden, Enkratizm denen akımdan da kendini ayırmak zorundaydı: Her Hıristiyanın kurtuluşu için zorunlu bir koşul olarak her türlü cinsel ilişkiyi yasaklama yönündeki bu temayül Hıristiyanlığın ilk asırlarında değişen yoğunluklarda ve farklı biçimlerde hep mevcuttu. Tatianus ve Julius Cassianus'la birlikte tarikat suretine bürünmüş; Markion'un gnostisizminde ya da Maniheizmde olduğu gibi bazı dinsel sapkınlıkların temel özelliklerinden birini teşkil etmiş; belirli toplulukların uygulamalarına damga vurmuş (örnekleri Klemens'in Korintlilere İkinci –apokrif– Mektup'unda ya da Eusebios'a göre, "çok sayıda insanın zayıflığını" göz önünde bulundurmadan "kardeşlerinin sırtına ağır iffet yükünü vurmak"[7] isteyen Knossos piskoposu Pinytos'a yöneltilen sitemlerde görülür); hakeza başka açılardan ortodoks sayılan düşüncelerin güzergâhını çizmiştir (Aziz Hieronymus'un *Adversus Iovinianum*'unun yol açığı skandal ve tartışmalar buna şehadet eder). Gelgelelim Enkratizm eleştirisinde söz konusu olan, bekâret kurtuluşunu güvenceye almak isteyenlere dayatılan bir yasa olmalı mı olmamalı mı gibi bir tartışma değildi; her türlü cinsel ilişkiden kaçınma koşulsuz bir yasa olmadığı andan itibaren mesele, bekâretin ne türden ayrıcalıklı, nispeten "nadir" ve olumlu bir deneyim olması gerektiğini belirlemekti.

Öyleyse iki önemli hususu kaydetmek gerekir. Hıristiyan düşüncesinin beşinci ve altıncı yüzyıllarda geliştireceği, düşünmenin ana odağı ve dönüşümün yeri olacak şey büyük yasaklar tablosu değil, bekâret sorunudur (ve ileride göreceğimiz gibi evliliğin iç ekonomisidir). Temel yasaklar oldukları gibi kalır. Çok daha sonra, ensest, hayvanlarla cinsel ilişki ve "doğaya aykırı" ilişki gibi devasa alanların ortaya çıkmasıyla birlikte sistemin kendini yeniden düzenlediği görülecektir. Ama ilk yüzyıllar boyunca, pratik sorun kadar teorik odak da her türlü cinsel ilişkiden katı ve kesin bir

7. [Caesarealı Eusebios, *Histoire ecclésiastique*, IV, 23, 7.]

şekilde kaçınmaya verilecek değer ve anlamla (hatta cinsel ilişki konusunda ne düşünebileceği ve arzulanabileceğiyle) ilgili olacaktır. Öte yandan bu bekâret sorunu, genel bir nefse hâkim olma tavsiyesi yoluyla belirli yasakları adeta tamamına erdirecek bir perhiz ilkesi olarak görülmemelidir. Bekâreti yüceltirken ve tavsiye ederken gösterilen şevk genel cinsel ilişkiler alanındaki eski yasakların genişletilmesi olarak anlaşılmamalıdır: Yalnızca şunu, bunu, onu değil nihayetinde her şeyi yasaklayacak türden bir sınıra ulaşma olarak görülmemelidir. Bazı eski bilgelerin kısmen tavsiye ettiği cinsel perhiz ile Enkratitlerin [perhizcilerin] katı biçimde uyguladığı nefse hâkim olma arasında bekâretin değerli kılınması yavaş yavaş bireyin kendisiyle, düşüncesiyle, ruhuyla ve bedeniyle bütün ilişkisinin tanımlanmasına yol açmıştır. Kısacası bir yandan zina ve çocukları iğfal etmenin yasaklanması, diğer yandan bekâretin tavsiye edilmesi birbirinin uzantısı değildir. Bunlar asimetriktir ve farklı bir yapıya sahiptirler. Dolayısıyla Hıristiyanlığın ten kavramı zina yasağının pekiştirilmesiyle değil, bekâretin işlenmesiyle şekillendi.

Hasılı cinsel yasaklara dair (hemen hemen sabit kalan) bir ahlak düsturunun yanı sıra, farklı tarzda tekil bir *pratik* gelişti: bekâret.

[1]
[Bekâret ve Nefsine Hâkim Olma]

Dördüncü yüzyıldan önce bu uygulamanın nasıl bir biçime ve muhtevaya sahip olduğu hakkında nispeten az şey bilinmektedir. Daha çok kapsamı bilinmektedir. Ayrıca yeminler yoluyla veya manastır tipi bir varoluşta kurumsal bir biçim almadığı da bilinmektedir. Buna karşın, özellikle kadınlar arasında, kendilerini bilhassa yoğun bir dini yaşama adayan ve evlenmeyi (veya dul kadınlar söz konusu olduğunda ikinci bir düğünü) reddeden çevreler vardı. Ama bazen, az çok ailelerin teşvikiyle[1] ebeveynlerinin muhitinde bekâret hayatı yaşayan genç kızlar da görülüyordu. Elimizde bulunan üçüncü yüzyıla ait belgelerin özellikle kadınların bekâretiyle ilgili olmasının ve iki durum ortaya koymasının nedeni kuşkusuz budur: evindeki genç kız ve bakireler çevresi.

Bu türden iki metin üzerinde biraz duracağım. Birincisi Latince, ailesinin muhitinde yaşayan bir bakirenin hayatıyla ilgili; kısa bir metin ve esas itibarıyla pratik öneriler sunuyor. Diğeri ise Yunanca, kendi aralarında bekâretlerine övgü türküleri söyleyen hayali bir grup kadını sahneye koyuyor. Bir Hıristiyan mistiğin bekârete dair sunduğu ilk tanıklık bu. Aziz Cyprianus tarafından yazılan ilk metnin tarihi üçüncü yüzyılın ilk yarısına uzanırken, Olymposlu Methodios'un *Şölen*'inin 271 civarında yazıldığı düşünülmektedir. İçeriği itibarıyla dördüncü yüzyılın büyük metinlerinin kavşağında yer aldığını göreceğiz.

1. Daha sonra, çocukların bekâretinin ebeveynlerinin günahlarının kefareti için bir kurban değerine sahip olması fikrine geri döneceğiz.

Aziz Cyprianus'un *De habitu virginum*'u, üçüncü yüzyılın ilk yarısındaki Latin Hıristiyanlığı için bekâret pratiğine hasredilmiş en geniş incelemedir. Elbette Tertullianus bekâret temasını birçok kez ele almıştır ama onun farklı metinleri hep tek bir özel tarafla ilgilenir: *De virginus velandis*'te gençlerin ve evli kadınların geleneksel kıyafetlerini; *Ad uxorem* risalesinde dul kadınların ve *Exhortatio ad castitatem*'de dul erkeklerin yeniden evlenmesi meselesini ve Montanist dönemde yazdığı *De pudicitia*'da zina yapanların tövbesini ve cemaate tekrar dahil edilmesini işler. Tertullianus tarafından geliştirilen fikirlerin çoğunun daha sonra tekrar ortaya çıktığı görülebilir: örneğin Mesih ile evlilik teması veya manevi gerçeklere yaklaşmanın koşulu olarak bekâret teması.[2] Fakat *stricto sensu* [dar anlamıyla] bekârete özel bir statü atfetme konusundaki çekincesine dikkat edilmelidir. *Bakirelerin Örtüsü* adlı küçük risale bu açıdan anlamlıdır. Tezi şudur: Bakireler de evli kadınlar da peçe takmalıdır. Bunun için üç grup argüman sunar. İlk grup Kutsal Kitap'a dayanır: Havva kadın olarak yaratıldı; Kurtarıcı bir kadının rahminden doğdu; "insanların kızları"* melekleri kadın olarak baştan çıkardı. Daha münferit olan ve bekâret üzerine sonraki incelemelerde tekrarlanmayan diğer argümanlar doğadan alınmıştır: Tertullianus, Kutsal Kitap'a göre kadınların bakire olmadan önce kadın olduklarını gösterdikten sonra, aslında her kadının kendiliğinden hatta evlenmeden önce bir eş olduğunu açıklar. "Erkeklerin şehvet" nesnesi haline gelmesine ve "evlenebilmesi"ne istinaden kadın olduğunun bilinciyle eş olur: Bozulmanın göze ve kalbe girmesiyle "artık bakire olmayabildiği" andan itibaren bakire olmaktan çıkar; "bakire sayılan kişi zaten evlidir: ruhu beklentiyle, teni/bedeni dönüşümle böyledir"; nihayet, doğanın hareketiyle evlidir: Vücudu gelişir, sesi değişir ve aylık "fidye" öder [âdet görmeye başlar]. "Kadınsı deneyimler yaşayan bir kadının kadın olduğunu inkâr mı ediyorsunuz?"[3] Nihayet, Tertullianus disiplinin icaplarından son argüman dizisini çıkarmıştır: Evli kadınlar kendilerini kuşatan tehlikelerden korunmalıdır. Örtü bu korumayı sağlar ve

2. İlk tema için bkz. Tertullianus, *De virginibus velandis*, XVI. İkincisi için, *Exhortatio ad castitatem*, X.

* Tekvin 6:1-4: "Yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı, kızlar doğdu. İlahi varlıklar insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler [...]. İlahi varlıkların insan kızlarıyla evlenip çocuk sahibi oldukları günlerde ve daha sonra yeryüzünde Nefiller vardı." (ç.n.)

3. Tertullianus, *De virginibus velandis*, XI.

simgeler. Ama bekâretin de, ayartmanın saldırılarına, skandalın mızraklarına, şüphelere, fısıltılara, kıskançlığa karşı da aynı şekilde korunması gerekmez mi?[4]

Tertullianus'un, dul kalmış bir cemaat mensubuna hitaben yazdığı bir metin olan *İffete Teşvik* ise, aksine, farklı bir dizi davranış ve statüyü bekâret dairesine dahil ediyormuş gibi görünür. Ama aslında burada da, bekâret tam anlamıyla bir yaşam tarzı ya da hususi bir deneyim olarak ayrı tutulmuş değildir. Bakirelik genelde bir "takdis" [*sanctification*]* olarak, bu takdis de Tanrı'nın iradesi olarak tanımlanır ve bu iradenin istediği şey ise, onun suretinde yaratıldığımız için ona benzememizdir. Bu suretle bekâretin üç derecesi vardır: Bize doğuştan bahşedilen ve eğer muhafaza edersek, daha sonra kurtulmak isteyeceğimiz şeyin esaretinden habersiz olmamızı sağlayan bekâret; kişinin vaftiz sırasındaki ikinci doğumda nail olduğu ve hem evlilikte hem de dulken uyguladığı bekâret ve son olarak, Tertullianus'un "tek eşlilik" dediği ve evliliğin teşkil ettiği kesintiden sonra seksten vazgeçen bekâret. Tertullianus bu üç dereceden her birine özel bir nitelik atfeder: İlki için *felicitas*, ikincisi için *virtus*, üçüncüsü için de bu aynı *virtus*'a *modestia* eklemek gerekir.[5] Bu niteliklere ve bunların hiyerarşisine verilecek anlam *Bakirelerin Örtüsü*'ndeki bir pasajla çok açık bir şekilde ortaya konmuştur.[6] Orada Tertullianus, "nefse hâkim olma"nın (gerek dulken gerek evliyken ortak bir anlaşmayla cinsel ilişkiden kaçınma) "bekâretten üstün" olup olmadığını sorar. Bekâret tarafında, kişinin nail olduğu lütuf vardır; nefse hâkim olma tarafında ise erdem. Bir tarafta şehvetle savaşmanın zorluğu; diğer tarafta zaten bilmediğini istememenin kolaylığı.

Bu metinlerden ortaya çıkan iki eğilim olduğu görülebilir: Bir yandan cinsel ilişkilerden sakınmaya, takdis edilmiş bir yaşama yaklaşmanın yolu olarak ve dirilmiş tenin artık cinsiyet farkı tanımayacağı o âna bir girizgâh kabilinden genel bir değer vermek;[7] diğer yandan, bu perhizin genel çerçevesinde, bekâretin yerine ve

4. A.g.e., XIV-XV.

* Kelimenin tam anlamıyla "özel [dini] kullanım veya [kutsal] amaç için ayırma". Tanrı'nın Kutsal Ruhu ile dolu bir kap olarak ayrılma. Kutsallaştırma, kutlu kılma, kurtuluş yoluna sokma, soylu ve yüce kılma, günahtan arındırma. (ç.n.)

5. Tertullianus, *Exhortatio ad castitatem*, X.

6. Tertullianus, *De virginibus velandis*, X. Aynı düşünce *Ad uxorem*, I, 8'de: "Zaten bilmediğin şeye iştiyak duymamak, [...] bundan daha kolayı yoktur. Nefsine hâkim olmak daha şanlıdır çünkü [...] deneyimle bildiklerini küçümser."

7. Tertullianus, *De cultu feminarum* [*De la toilette des femmes*], I, 2.

hususiyetine işaret edilse de, kesin anlamıyla bekârete imtiyazlı bir statü ya da üstün bir konum bahşetmemek. Aslında, Tertullianus'un bu metinlerinde bekâretin manevi bakımdan değerli kılınmasından çok daha fazlası olan katı bir nefse hâkim olma ahlakı vardır. Hatta bu metinlerde, kadınların bekâretine özel bir anlam veya statü kazandıracak herhangi bir uygulamaya karşı bir direnç bile görülebilir.[8]

Buna karşılık, üçüncü yüzyılın ortalarında yazılmış *De habitu virginum* ise, bir manastır kurumuna [benzeyen] herhangi bir şey söz konusu olmasa da, bakirelerin statüsüne ve davranışlarına sahip olan ve olması gereken kadınlara hitap eder. Bu metinde bir mümin kadınlar kategorisi söz konusudur, Cyprianus'un onlara bu şekilde hitap edebileceği kadar tanımlanmışlardır[9] ve Cyprianus'un onlardan, şereflendirildikleri zaman, (kendisi de dahil) başkalarını hatırlamalarını talep edebileceği kadar azizlikte ilerlemişlerdir.[10] Ne genel bir bekâret övgüsü ne de olup bitenler hakkında bir kınama içeren metin tavsiye biçiminde kaleme alınmış pratik bir inceleme olarak sunar kendini. Bakirelerin "kıyafeti" nasıl olmalıdır? Eser manidar bir şekilde, disiplini överek, daha doğrusu Titus Livius tarafından sıklıkla tekrarlanan bir formülü yineleyerek açılır.[11] Ama değiştirerek. Romalı tarihçi "disiplin, zayıflığın koruyucusu" demiştir; Cyprianus ona "disiplin, umudun koruyucusu" diye karşılık verir, böylece kişinin ilahi ödüllere yükselişinde disiplinin olumlu işlevine dikkat çeker açıkça. "Umudun koruyucusu, imanın palamarı, kurtuluş yolunun rehberi, iyi huyların gıdası, cesaretin [erdemin] öğretmeni olan disiplindir Mesih'te mesken tutmamızı ve Tanrı'ya bağlı yaşamamızı sağlayan."[12] Cyprianus bekâreti vaftizdeki arınmayla ilişkilendirerek tanımlar. Vaftiz bizi, bedenimizi ve uzuvlarını Tanrı'nın tapınağı yapar. Bu nedenle bu kutsanmış yere murdar ya da profan hiçbir şeyin girmemesine dikkat etmek zorundayızdır. Bize adeta onun rahipleri olmak düşer: Bu, "erkekler ve kadınlar, oğlanlar ve kızlar, yaş ve cinsiyetten bağımsız

---

8. Bu durum *De virginibus velandis*, X'daki pasajda bilhassa hissedilir. Burada Tertullianus bakire kadınların statüsünün dışsal bir işareti olabilecek her şeyi eleştirir, "çok sayıda bakir erkek", çok sayıda "gönüllü hadım" olduğunu ama Tanrı'nın onları onurlandırmak için böylelerine hiçbir şey vermediğini belirtir.
9. Aziz Cyprianus, *De habitu virginum*, 3.
10. A.g.e., 24.
11. "*Disciplina custos infirmitatis*", Titus Livius, *Histoire romaine*, XXXIV, 9.
12. Aziz Cyprianus, *De habitu virginum*, 1.

olarak" herkese yüklenen bir görevdir.[13] Gelgelelim bu genel yükümlülük içinde bekâret ayrıcalıklı bir yer işgal eder. Cyprianus, Tertullianus'tan çok daha belirgin bir şekilde, bekâret halini ayrı tutar, ona benzersiz övgüler düzer ve kendine has bir rol biçer. "Kilisenin tohumundan filizlenmiş çiçek, ruhani inayetin şerefi ve süsü, bahtiyar mizaç, el sürülmemiş ve bozulmamış eser..."[14] Cyprianus için bekâretin bu kadar önemli bir yer tutmasının iki sebebi vardır: Bekâret vaftiz suyunun gerçekleştirdiği arınmayı bozulmadan muhafaza eder; dine yeni katılmış/dönmüş insan eskiden olduğu kişiyi üstünden attığı sırada olup biteni sürdürür ve tamamlar. Bakirenin feragati "tüm tensel arzuları" kendi içinde öldürdüğü için diğerlerinden daha tamdır.[15] Bu saflığı ömrü boyunca koruyan bakire, ölümden sonra kurtulacak olanlar için hazırlanmış varoluşa (bozulmayan yaşama) daha bu dünyada başlar. "Bizim bir gün olacağımız şey olmaya siz zaten başladınız. Dirilişin şanına daha bu dünyada sahipsiniz. Dünyanın pisliği size bulaşmadan geçersiniz dünyadan. İffetinizi koruyup bakire kaldıkça Tanrı'nın meleklerine eşitsiniz."[16] Böylece vaftizden dirilişe kadar, bekâret hayatın içinden, pisliklerinden etkilenmeden geçer. Hem doğum durumuna (ruhun Hıristiyan varoluşuna doğduğu zamanki durumuna) hem de yeniden dirilişin şanıyla donatılmış öteki yaşam nasıl olacaksa ona en yakındır. Onun saflık ayrıcalığı aynı zamanda dünya ve zaman bakımından da bir ayrıcalıktır: Bir anlamda, o zaten ötededir. İlk saflık ve sondaki bozulmazlık bakirelerin hayatında bir araya gelir.[17]

Cyprianus bu değerli yaşamı hem kırılgan (şeytanın saldırılarına açık[18]) hem de zorlu (çetin yükseliş, zahmet ve acı) bir yaşam olarak tasvir eder: "Sebat edenlere ölümsüzlük verilir, ebedi yaşam sunulur ve Rab krallığını vaat eder."[19] Öyleyse bakirenin varlığı yardıma, teşvike, uyarılara, öğütlere muhtaçtır.[20] Cyprianus sistematik bir yönlendirme benzeri hiçbir tavsiyede bulunmaz. Açık ki onun önerdiği bir yaşam düsturu değildir. Sadece bir baba gibi konuştuğunu

13. A.g.e., 3.
14. A.g.e.
15. A.g.e., 23.
16. A.g.e., 22.
17. A.g.e.
18. A.g.e., 3.
19. A.g.e., 21.
20. A.g.e.

belirtir.[21] Ama bekâretin yalnızca bedenin bütünlüğünden/bozulmamışlığından ibaret olamayacağının da altını çizer.[22] Gelgelelim metnin muhtevası şaşırtıcı olabilir. Verilen tavsiyeler birbirini takip eden bir silsile olarak sunulmaktadır: Birincisi zenginlikle ilgilidir (mücevherlerin, süs eşyalarının ve gösterişli giysilerin zenginliğini Tanrı'nın zenginliğine tercih etmemek gerekir); ikincisi vücudun bakımıyla, süs ve beğenilme merakıyla ilgilidir; üçüncüsü hamamlar ve gidilmemesi gereken yerlerle ilgilidir. Özetle, metnin de açıkça söylediği gibi, bu reçetelerde "kıyafet", "özen ve bakım" ve "süsler" mesele edilir.[23]

Gelgelelim Cyprianus'un bekâret haliyle ilgili genel anlayışı neden neredeyse münhasıran bu temalar üzerinde durulduğunu aydınlatır. Eğer onun dediği gibi, bu durum öbür dünyadaki bozulmaz varoluşa erişene kadar vaftizle edinilen saflığı korumaktan ibaretse, izlenecek ilke onu her temastan koruyarak başlangıçta olduğu gibi ve zamanın sonunda olması gerektiği gibi muhafaza etmektir. Metne yayılmış bir dizi ifade dikkate şayandır: Cyprianus bakireye "diriliş günü yaratıcın (*artifex tuus*) seni tanımaz diye korkarak, olduğun gibi olmaktan çekinme"[24] ya da "Yaratıcınız Tanrı'nın sizi yarattığı gibi olun; Baba'nın elinin sizi var ettiği gibi olun; içinizde bozulmaz yüz mesken tutsun";[25] ya da nihayet: "Olmaya başladığınız gibi kalın, olacağınız gibi kalın."[26] Öyleyse esasen bakire için mesele günahın sildiği ve vaftizin yeniden kazandırdığı, Yaratılış'ın mührü olan benzerliği korumaktır. Bekâret durumu, mahlukun Tanrı'nın eserini, sahtesini yaparak maskelemeye çalışırken başvurduğu tüm bu "süsler"den, "ziynetler"den, bakım ve allayıp pullamalardan arındırılmalıdır. Bakire, kendisini şekillendiren elden çıktığı gibi, son gün "tanınacağı" gibi yaşamalıdır. O bu dünyada bu halin tezahürü ve tasdiki olmalıdır. Aziz Cyprianus'un, bir bütün olarak metinden kesinlikle uzaklaşmayan, hatta daha ziyade ana unsurunu teşkil eden tavsiyesi şöyledir: "Bir bakire yalnızca öyle olmakla kalmamalıdır, onun öyle olduğunun anlaşılması ve buna inanılması gerekir. Bir

21. A.g.e.
22. A.g.e., 5.
23. "*Continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sedetiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore*" [Ama asıl nefse hâkim olma ve namus sadece tenin bütünlüğünden ibaret değildir; giyim kuşamın ve kıyafetlerin mütevazı olmasını da icap ettirir], a.g.e.
24. A.g.e., 17.
25. A.g.e., 21.
26. A.g.e., 22.

bakireyi gördüğünde kimse onun bakire olduğundan şüphe etmemelidir."[27] Bakirenin yaşamı, zenginliğin, süslemelerin ve bakımın yayabileceği tüm yapay parıltılardan vazgeçerek, kendisinin ne olduğunu herkese tüm açıklığıyla göstermelidir. Yaradan'ın elinden, tekrar aynı yere, olduğu gibi, yani O'nun onu yarattığı gibi dönmek için çıkmış bozulmamış figür.

Demek ki bu hususta yanılgıya düşmemek gerekir: Bakirelere yönelik (ilk bakışta yüzeysel görünen) bu kısa öğütler dizisinde, "giyim"le ilgili bu basit kurallarda, kadın bekâretine atfedilen özel önemin kanıtlarını; sadece katı bir devamlılık olarak değil, varoluşun bütünsel bozulmamışlığı olarak anlaşılan bekârete atfedilen manevi anlamı ve nihayet, Tanrı ile kesinlikle ayrıcalıklı bir ilişki olarak ona verilen değeri görmeliyiz. Kastedilen anlamlar, gayet örtük olmakla beraber, Aziz Cyprianus'un pratik tavsiyelerindeki veciz ve görünüşte önemsiz unsurları izah eder.

Hıristiyan düşüncesine bekâret temasını getiren, Olymposlu Methodios'un *Şölen*'i değildir; Hıristiyan bekâreti ile paganların kendine hâkim olma anlayışı arasındaki önemli farklılıklara işaret eden de o değildir. Ancak bu diyalog, üçüncü yüzyılın sonunda, sistematik ve gelişmiş bir bekâret anlayışına dair ilk büyük sunumu teşkil eder. Manastır kurumlarının gelişmesinden çok önce, en azından kadınlar çevresinde, kolektif bir pratiğin varlığını tasdik eder ve ona bahşedilen çok yüce manevi değere tanıklık eder. Kuşkusuz bu metinde, dördüncü yüzyıl yazarlarının –Ankyralı Basileios'tan İoannes Khrysostomos'a ve Ambrosius'tan Cassianus'a kadar– beden ve ruhun, düşünce ve kalbin saflığının nasıl muhafaza edileceğini göstermek için üzerinde ısrarla durduğu, bekâret teknolojisi olarak adlandırılabilecek şeyi kuracak yöntem ve usuller bulunmaz. Ancak üçüncü yüzyılın Aleksandreialı ve Yeni Platoncu maneviyatı ile dördüncü yüzyılın kurumsal çilecilik biçimlerinin kavşak noktasında, Methodios olumlu bekâret pratiğinin bazı temel temalarını formüle eder. *Şölen*'in edebi biçimi yalnızca farklı söylemlerin yan yana gelmesine değil, aynı zamanda bunların sürekli ve yükselen bir hareketle birbirini takip etmesine olanak tanır; ayrıca bir "galip" tayin edilmesiyle belirleyici ânın gösterilmesi sayesinde, bu diyaloğun esnek birliği içinde çeşitli bakış açılarının ve kilit unsurların varlığı saptanabilir. Zira, pek

27. A.g.e., 5.

çok tekrara rağmen, birbiri ardına iffeti teşvik eden ve öğütleyen bir dizi vaazdan daha fazlası söz konusudur.

Marcella'nın çektiği ilk söylevde bekâret yükselişin üçlü hareketiyle bağlantılıdır. Öncelikle, kesinkes Platoncu bir tarzda tasvir edilen kişisel bir yükseliş: Bekâret ruhların arabasını "arşı âlâ"ya çıkarır, "ta ki yüklerinden kurtulup dünyanın ötesine sıçrayıncaya" ve "göksel kubbenin üzerinde" yükselinceye kadar.[28] Bu yükselişin sonunda, ruha Bozulmaz olanın temaşası bahşedilir. Zamanların başlangıcından beri insanlığı Cennet'e yaklaştıran tarihsel bir yükseliş; âdetler ve yasalar silsilesiyle olur bu yükseliş: dünya boşken ve onu doldurmak gerekiyorken, erkekler "kendi kız kardeşleriyle evleniyorlardı", ta ki İbrahim "sünnet olana" kadar (kendi etini/tenini kesmek gerektiğini gösterir bu); ardından erkeklerin birçok kadını oldu, ta ki onlara "kızışmış aygırlar" oldukları ve "sularının kaynağı"nın onların her birine ait olduğu söyleninceye kadar; sonra onlara nefse hâkim olmak öğretildi ve nihayet şimdi "en üstün ve zirve öğreti" olan bekâret, onların teni hor görmelerini ve "bozulmazlığın dingin limanında" dinlenmelerini sağlıyor.[29] Son olarak, Marcella'nın söylevi, tarihsel-teolojik kurtuluş ekonomisinde, demin tarif edilen dizinin son iki ânını ayıran kopuştan bahseder. Mesih'ten önce, Tanrı, çocuklarını gitgide daha katı eğitmenlere emanet eden bir baba misali, onlara nefse hâkim olma noktasına kadar rehberlik etmişti. Ama Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan bizlerin ona benzemesini ve bu benzerliği kemale erdirmeyi sağlayan bekâret aşamasına geçebilmek için Tecessüm/Enkarnasyon gerekti; bize "ilahi bir yaşam modeli"[30] sunabilmek için Kelam'ın insan tenine bürünmesi gerekti. Demek ki Şölen'in ilk söylevi, tek bir yükseliş figüründe, bekâreti (nefse hâkim olmaktan gayet farklı olan Hıristiyan bekâretini) insanın Tanrı'ya en yakın olduğu mükemmelliğin zirvesine yerleştiren üç hareketi birbirine örer (kurtuluş lütfu, yasanın kademeli dönüşümü, bireysel yükselme çabası).

İkinci ve üçüncü söylev, yani Theophila ve Thaleia'nın söylevleri yüz yüze gerçekleşir ve birlikte evliliğin değeri hakkında bir tartışma oluştururlar. Ama biçim ve içerik olarak eski *ei gamêteon* [Evlenmeli mi?] tartışmasının çok uzağındayızdır. Theophila, erkeğin bekâret yolunda adım adım yükseldiği fikrini kabul ederken, evliliğin de-

28. Olymposlu Methodios, *Le Banquet*, ilk söylev, I.
29. A.g.e., II ve III.
30. *"Theion ektupôma biou"*, [a.g.e., IV].

ğerinden bahseder. Zira ona göre "aydınlığın karanlıktan tamamen ayrıldığı" zaman henüz gelmemiştir; henüz yeterli insan sayısına ulaşılamamıştır. Evlilik bekâret kadar değerli olmasa da faydalıdır ve her şeye rağmen uygulanmalıdır. Fakat yakından bakıldığında, bu evlilik hakkı, daha iyisi bulunmadığından verilen bir taviz veya geçici bir çözüm değildir sadece. Methodios'un Theophila'nın ağzından dile getirdiği argümanlar evliliğe kesinlikle olumlu bir anlam verir. Hâlâ "üreyin ve çoğalın" emriyle kayıtlı olduğumuzu söyler. Şimdi, tenin tenden doğmasıyla işleyen bu çoğalma, bir yaratılış faaliyeti, demiurjik bir eylem olarak görülmelidir.[31] Methodios'un metni sırasıyla bu demiurjinin üç veçhesinin altını çizer. Bedenin beden yoluyla üremesi: Dişinin tarlasını dölleyecek olan "köpüklü ve pıhtılı" tohum, erkeğin uzuvlarının her birinden oluşur.[32] Ama aynı zamanda, "kaburgasını, onu çıkarsın diye ilahi yaratıcıya sunan" Âdem modeline göre, insanın Tanrı ile işbirliği söz konusudur. Son olarak, Theophila'nın insan vücudunu ilahi modelcinin atölyesiyle uzun uzun karşılaştırırken açıkladığı gibi, Tanrı'nın bizzat bedendeki etkinliği: O, "küçücük birkaç tohumdan başlayarak" sanki balmumuymuşçasına embriyoları şekillendirir ve böylece "bizdeki, tamamen akıl sahibi ve ruhla donatılmış, Kendi suretini" oluşturur. Embriyonun oluşumunda, gebelikte ve doğumdan sonra bebeğin gelişiminde Tanrı "en üstün zanaatkâr"[33] (*ho aristotekhnas*) rolündedir.

Burada Aleksandreialı Klemens'in *Paidagogos*'unda geliştirdiği temalara yakın temalar hemen seçilecektir.[34] Üreme, Hâlik'in gücü ile mahlûkun eyleminin bir araya gelmesi olarak tanımlanmıştı. Klemens'in Methodios üzerinde doğrudan bir etkisi olabilir mi? Şimdilik mesele bu değil. Her halükârda, bir Yaratılış teolojisini devreye sokan bu temalar, az çok doğrudan Stoacılardan ilham alan tıbbi düşünceler yoluyla, üçüncü yüzyılda şüphesiz yaygındı. Bunların *Şölen*'in başında ortaya çıktığını görmek ilginçtir: Theophila'nın, en az bu aziz kadınlar topluluğu tarafından sunulan diğerleri kadar takdire şayan söylevinde karşımıza çıkar bu tema-

31. "*To ek tôn osteôn ostoun kai hê ek tês sarkos sarks* [...] *hupo tou autou tekhnitou dêmiourgêthôsi*", a.g.e., İkinci Söylev, I.
32. [A.g.e., II] İlginçtir, cinsel ilişkiye özgü haz, aynı türden olduğu için, Tanrı'nın Âdem'i, kaburgalarından birinden Havva'yı çektiği sırada, daldırdığı uykuya benzetilir. Zevkin Kutsal Kitap'taki gerekçesi.
33. A.g.e., VI.
34. Bkz. yukarıda s. 30-31.

lar[35] ancak bu söylev yükselen bir hareket tarafından "aşılmaya" yöneliktir, ki Thaleia bir sonraki söylevine Yaratılış anlatısının dolaysız anlamıyla kalmamayı önererek başlar.

Thaleia'nın söylevi Theophila'nınkine verilen düzeltici bir yanıttır ve onun sadece lafzi anlamlarıyla kalan sözlerini aşan manevi bir yorum sunar. Sebep onun söylevinin yanlış görülmesi değil[36] yetersiz olmasıdır, çünkü Kutsal Kitap'taki bölüm sadece "iki cinsiyet arasındaki ilişkinin arketipi"nden[37] farklı bir şey sunar, yine de bunun sebebi daha ziyade şudur: Yaratılış anlatısında "Tanrı'nın, dünyanın kusursuz yönetimini ahenkle sağlayan" (bugün de sağlamaya devam eden) "değişmez hükümlerini" görmekte haklı olsak da, eski doğa yasalarının yerini başka bir düzen ve tertibin aldığı, dünyanın başka bir çağına girdiğimizi unutmamalıyız.[38]

Biz de bu yeni düzen ve tertibin metnini izlemeliyiz. Methodios bunu Korintlilere Birinci Mektup'ta bulur. Yaratılış bu mektup temelinde yorumlanmalıdır. Fakat Methodios, Âdem ile Havva arasındaki ilişkiyi, şimdi Mesih'in Kilise ile birleşmesinin öncülü hatta emsali olarak görmeyi reddeder.[39] Tecessüm'de gerçek bir yeniden-Yaratım, Âdem'in yeniden şekillendirilmesini görmek ister. Âdem onu şekillendirenin elinden çıkıp onu sırılsıklam eden ve formunu kaybettiren günahla karşılaştığında henüz ne "kuru" ne de "sert"ti. Tanrı onu yeniden biçimlendirdi, onu bir bakirenin rahmine koydu ve Kelam'la birleştirdi. Böylece Mesih Âdem'i yineledi ve üstlendi. Ama tam da bu sebeple, bozulmanın düzeni ortadan kalktı, birleşmelerin ve doğumların biçimi yenilendi: "Rab (ölüme galip gelen Bozulmazlık) ten için dirilişin neşeli ilahisini yankılattı [dirilişi bedenle uyumlu hale getirdi], hem de onun tekrar bozulmanın iktidarı altına girmesine izin vermeden."[40]

Böylece Methodios, bir önceki söylevde lafzi ve natüralist bir yorumunu sunduğu Tekvin metnine geri döner. Ve onu manevi

35. Ayrıca bu söylev "gönül okşayıcı bir yaygara"yla karşılanır, "tüm bakireler onun söylevini onaylamıştır" (Üçüncü Söylev, VII); dahası Thaleia, "sunumunda hiçbir kusur bulunamayacağının" farkındadır (a.g.e., Üçüncü Söylev, I).
36. "Açıklamanızı oturttuğunuz düzlem göz önüne alındığında, Theophila [...], sunulduğu haliyle metni tümden küçümsemenin basiretsizlik olacağını kabul ediyorum", a.g.e., II.
37. A.g.e., I.
38. "*Heterô diatagmati tous prôtous tês phuseôs analusê thesmous*", a.g.e., Üçüncü Söylev, II.
39. Bu asli yorumdu.
40. A.g.e., III.

anlamlar alanına uygular: Önce Mesih'le Kilise'nin ortak düzlemine, sonra da doğrular arasında bir doğrunun bireysel düzlemine, böylece Aziz Pavlus, babası olduğu tefsire tabi tutulur. Methodios böylelikle Âdem hakkında söylenenleri Mesih'e "kaydırır". Analizdeki tabirler önemlidir; bu tabirler, doğa düzeninin gösterdiği şeyin ortadan kaldırılmasına değil aktarılmasına işaret eder. İlk insanın daldığı uyku (gördüğümüz gibi, cinsel hazzın doruk noktasını temsil eden bu vecit) şimdi Mesih'in gönüllü ölümü, Çile'si (*Pathos*) haline gelmiştir. Kilise O'nun etinden ve kemiklerinden yapılmıştır, iyilikle arınmış bir zevce olarak, "ruhani ve kutsanmış tohumu"[41] rahmine alır. Mesih'in vecdi sürekli yenilenir: Karısını kucaklamak için gökten indiği her seferinde içini boşaltır ve vaftiz için gelen herkesin doğabilmesi için kaburgasını sunar.[42] Ama bütün Kilise için gerçekleşen şey aynı zamanda en mükemmellerin ruhuna da olur; onlar Mesih'in bakire karısıdır ve Mesih tarafından döllenirler. Böylece Aziz Pavlus da "hayat tohumlarını rahmine" aldı, "doğum işine" koyuldu ve yeni Hıristiyanları "doğuracaktı".[43]

Bekâretin ruhani biçimi olan bu birleşmeler ve doğurganlık göz önüne alındığında, evlilik artık, önceki söylemin dünyayı doldurma zorunluluğuna atıfla bahsettiği, doğanın zorunluluğu değildir. Bundan böyle "üreyin ve çoğalın" buyruğunun başka bir anlamı vardır.[44] Evliliğin bir yerinin olmasının sebebi âcizlere verilen bir tavizdir; örneğin oruç zamanı geldiğinde bile yemek yemesi gereken hastalar düşünülebilir. Öyleyse onu zayıflara bırakalım. Bunun anlamı şudur, diye sonuca bağlar Methodios yine Korintlilere Mektup'a dayanarak: Bekâret zorunlu olamaz. "Tenini 'bakire' olarak 'muhafaza etmeye' kadir ve buna şeref sözü vermiş olan 'evladır'; buna gücü yetmeyen ve yüz kızartıcı hilelere başvurmadan bekâretini meşru 'evliliğe adayan' ise sadece 'makbul'dür."[45]

Böylece *Şölen*'in ilk üç söylevi, bekâret zamanını tarihsel-teolojik bir perspektifte kurar. Bu, Tecessüm'de ilk yaratılış eyleminin yinelenmesiyle başlayan bir dünya çağından ne eksik ne fazladır. Öyleyse bu şekilde anlaşılan bekâret insan davranışının belirli bir yönüne

41. "*To noêton kai makarion sperma*", Üçüncü Söylev, VIII.
42. Şunun gibi ifadeler dikkat edin: "*Ho Khristos kenôsas heauton*" ya da "*proskollêtheis tê heautou gunaiki.*"
43. Bu son ifade şurada yer alır: Aziz Pavlus, Korintlilere Mektup 4:15. "Çünkü Mesih'in yolunda sayısız eğiticiniz olsa bile çok sayıda babanız yoktur. Ben size Müjde'yi ulaştırmakla Mesih İsa'da manevi babanız oldum."
44. Olymposlu Methodios, *Le Banquet*, Üçüncü Söylev, VIII.
45. A.g.e. XIV.

ilişkin bir yasaktan tamamen farklı bir şeydir. Tanrı ile yarattığı arasındaki ilişkinin temel bir figürü olan bekâret şimdi eylemler, üremeler, akrabalıklar ve manevi bağlar düzenine aktarılmış bulunan ilk ilişkinin kurtarıcı restorasyonundan teşekkül eder. Sonraki dört söylev sırayla bir bütün oluşturuyormuş gibi görülebilir. Bunlar söz konusu yeni çağın türküsünü söyler – insan varoluşu için ne anlama geldiğini (Theopatra ve Thalloussa'nın söylevleri), ardından ilahi ödüller açısından ne anlama geldiğini (Agathe ve Procilla'nın altıncı ve yedinci söylevleri). Bekâret yolunu, onu uygulayan ruhtan onu taçlandıran kurtuluşa kadar takip ederler. Methodios bunu Cennet'e doğru beklenmedik dönüş[46] diye adlandırır.

Dördüncü hatip Theopatra, o önemli "saflık" kavramını, *hagneia*'yı tanıtır. Bekâretten farklı olması bakımından önemlidir. Gerçekten de, bekârete dair daha önce tespit edilen tarihsel-teolojik anlamla ilişkili olarak, saflık onun insani biçimidir; kurtarıcı ile birlikte bekâret çağı geldiğinde kurtuluş yolunu seçen mahlûkların varoluş tarzı. Fakat bekâretin fiziksel bütünlük olarak tarif edilen geleneksel anlamına nazaran, saflığın açıkça daha geniş bir manası vardır. Her şeyden önce, sadece gönüllü olarak cinsel ilişkiden uzak durmanın bir sonucu olarak görülmemelidir; yücelerden gelir o. Bu şekilde insana bozulmaya karşı korunma olanağı sunan Tanrı'nın ihsanıdır: "Tanrı halimize acıdı. [Bozulmaya] dayanmaktan da [ondan] kurtulmaktan da aciz olduğumuzu görerek, bize gökten en güzel ve en şanlı yardımı gönderdi: saflığı."[47] Saflık, karşılığında insanın işlemesi ve "bilhassa talim edilmesi"[48] gereken bir hazinedir. Bu saflık yaşamın belirli bir çağında değil ömür boyu (ilk nöbetten üçüncüsüne kadar) uygulanmalıdır: "Çocukluktan itibaren ilahi yönlendirmelere gerçekten boyun eğmek iyidir."[49] Bütün diğer sapmaların yanı sıra cinsel ilişkiler sırasında da kişinin bütün varlığında, ruhunda olduğu gibi bedeninde de, talim edilmelidir.[50] Son olarak, yalnızca kötülükten uzak durmak için değil, aynı zamanda Tanrı ile olumlu bir bağ kurmak için, kendini ona adamanın[51] bir yolu olarak talim edilmelidir. Böylece Thallousa bekâreti bedene ve

46. "*Hê eis ton paradeison apokatastasis*", Dördüncü Söylev, II.
47. A.g.e.
48. "*Diapherontôs askein*", a.g.e., VI.
49. A.g.e. Beşinci Söylev, III.
50. A.g.e., IV.
51. Methodios *eukhé* [dua] (a.g.e.) kelimesini kullanıyor ama kurumsallaşmış ve ritüelleştirilmiş bir adak/ahitten bahsettiği kesin değil.

ruha vurulan bir mühür olarak tanımlar; yalnızca Tanrı'ya ilahiler söylemek için boş boş konuşmayı kendisine yasaklayan ağıza, sadece yüce şeylere odaklanmak için "bedenin cazibesi"nden ve "densiz manzaralar"dan bakışlarını kaçıran gözlere, alçakça ticaretten kaçınan ellere, oyalanmayı bırakıp verilen komutla dosdoğru koşan ayaklara, son olarak düşünceye vurulan bir mühür: "Hiçbir kötü düşünce, bu dünyayla ilgili hiçbir hesap barındırmıyorum aklımda [...]. Gece gündüz Rabbin yasasını tefekkür ediyorum."[52]

Sonra ödül anı gelir: Bu hayattan başlayarak, "doğurulmamış ve cismani olmayan [...], değişmeyen, yaşlanmayan ve kusursuz Güzellik"e bürünen ruhların dönüşümü.[53] O ruhlar ki bu dünyada Mesih'in tapınağı olabilirler, ama aynı zamanda Mesih'in geri döneceği ana da hazırdırlar: "Ruhlarımız (tekrar giyinmiş olacakları bedenlerimizle birlikte) göksel bir ihtişam yayan parlak yıldızlar gibi [...] kandillerini taşıyarak bulutların üzerinde O'nu karşılamaya gidecekler."[54] Ve gökyüzünde, diye açıklar Procilla Neşideler Neşidesi'ni yorumlayarak, Mesih nişanlılarını kabul edecek: "Nişanlının artık müstakbel eşinden ayrılmaz olması ve onun adını taşıması gerekmez mi? Keza gayri cismani tohumlardan neşet etmiş çiçekleri toplayabilsin diye içine sadece Mesih'in girdiği, Cennet'in enfes kokularını yayan türlü çeşit bitkinin bittiği Tanrı'nın bahçesi gibi hâlâ el sürülmemiş, lekesiz ve mühürlenmiş olması gerekmez mi onun?"[55]

Son üç söylev yükselişin doruğunu teşkil eder. En önemlisi Azize Thekla'ya ait sekizinci söylevdir; üstelik, hepsi mükemmel olsa da, ödülü o kazanır. Nitekim unutmamak gerekir ki, Thekla Aziz Pavlus'un yoldaşı olarak mübarek sayılır, ayrıca *Acta Pauli et Theclae* Enkratitler ile Tatianus'un katı cinsel perhizi vaaz eden tüm öğrencileri tarafından düzenli olarak atıfta bulunulan bir metindir. Methodios'un Thekla kişiliğine başvurması sözlerindeki Pavlusçu karakteri vurgulama isteğine ve bu ilk bakire-şehit figürünü mutlak ve koşulsuz bir cinsel perhiz kuralı olmayacak bir bekâret övgüsüne dahil etme arzusuna işaret eder. Hasılı söz konusu olan, farklı bir bekâret anlayışı ortaya koymayı, Enkratitlerin sözünü ettiği Hıristiyan bakirelerin timsali olan Thekla'nın

52. A.g.e., IV.
53. [A.g.e., Altıncı Söylev, I.]
54. A.g.e., IV.
55. A.g.e., Altıncı Söylev, I.

kendisine bırakmaktır. Bu tam anlamıyla "baş" söylevin sekizinci olmasına gelince, bunun sebebini bulmak kolaydır. Methodios'un eskatolojisi aslında sekiz sayısına çok özel bir anlam yüklemiştir. Yaratılış'ın yedi gününe ve İsrail'in soyundan gelenler için daima uyulması gereken bir yasa olan yedinci ayın yedi günlük bayramını içeren Levililer takvimine dayanarak,[56*] Methodios dünyanın yedi bin yıl süreceğine hükmetmiştir: İlk beş bin yıl meçhullük ve Yasa bin yıllarıdır; insanın yaratılışına karşılık gelen altıncısı, Mesih'in geldiği bin yıldır; yedincisi Dinlenme, Diriliş ve Sukot Bayramı'dır. Sekizinci binyıl ise Ebediyet binyılı olacaktır.[57] Thekla'nın sekizinci konumdaki söylevi diğerlerini taçlandırır, tabiri caizse zamanların sonu gibidir: Ebediyet'i açığa çıkarır. Söylenmiş olan her şeyin hem varış noktası hem de temelidir.

Thekla, dünyanın kirlerinden kendilerini korumayı bildikleri takdirde Bozulmazlık kürelerine yükselecek ruhların hareketine dair zaten yapılmış tanımı her zamankinden daha Platoncu sözcüklerle yineler. Saflığın özsuyuyla beslenerek "daha kuvvetli hale gelen" ve insani meşgalelerden uzakta uçmaya günbegün alıştıkça ilerleyişleri "daha da hafifleyen" ruhların kanatlarından bahseder.[58] Ayrıca kanatlarını kaybetmiş ve onurlu bir doğum yapmaktan aciz halde "yuvarlanıp durdukları zevk çukurunda sendeleyen ruhlar"dan[59] söz eder. Kendisinden önce konuşanlar gibi Thekla da yükselen ruhlara bozulmazlığa kavuşmayı vaat eder: Onlar "bu hayatın ahirindeki öbür dünyanın ötesine ulaşır, başka hiç kimsenin görmediklerini uzaktan görürler, ölümsüzlüğün göz kamaştırıcı çayırlarının ta kendisini, içlerinde dolup taşan güzellikleri, her yanlarını kapla-

56. Levililer'deki bu pasaj (23:39-43) *Şölen*'in Dokuzuncu Söylev'inde geçer.
* "'Yedinci ayın on beşinci günü, topraklarınızın ürünlerini devşirdiğiniz zaman Rab için yedi gün bayram yapacaksınız. Birinci ve sekizinci gün dinlenme günleri olacak. İlk gün meyve ağaçlarının güzel meyvelerini, hurma dallarını, sık yapraklı ağaç dallarını, vadi kavaklarını toplayıp Tanrınız Rabbin önünde yedi gün şenlik yapacaksınız. Bunu her yıl yedi gün Rabbin bayramı olarak kutlayacaksınız. Kuşaklar boyunca sürekli bir yasa olacak bu. Bayramı yedinci ay kutlayacaksınız. Yedi gün çardaklarda kalacaksınız. Bütün yerli İsrailliler çardaklarda yaşayacak. Öyle ki, gelecek kuşaklar İsrail halkını Mısır'dan çıkardığım zaman çardaklarda barındırdığımı bilsinler. Tanrınız Rab benim.' Böylece Musa İsrail halkına Rabbin bayramlarını bildirdi." (ç.n.)
57. *Şölen*'de sekiz sayısının değerini hatırlatan başka birçok unsur bulunur. Örneğin Kutsal Kitap'ta gördüğümüz yedi saflık örneğine bizzat Thekla'nın şehitliğinin eklendiği son İlahi'de.
58. [A.g.e., Sekizinci Söylev, I.]
59. [A.g.e., II.]

yan çiçekleri!"[60] Ve bu harekette, Platoncu felsefenin görünüşler dünyasından kurtulmuş ruhlara hep vaat ettiği Tanrı'ya benzerliği gerçekleştirirler. Methodios, bekârlığa arınmış ve "tam dorukta"[61] bir varoluş şeklindeki bu çok geniş anlamı vermek suretiyle, onu Tanrı ile eşleştirir [*appariement*]. *Parthenia* [Bakire] = *partheia* [bekâret]. Öyleyse bu söylevde Platoncu temalara diğerlerinden daha belirleyici şekilde tekrar tekrar başvurulması özel bir anlam kazansa bile, önceki hatiplerle karşılaştırıldığında Thekla'nın söylevinde şimdiye kadar yeni bir şey yoktur.[62] Bununla birlikte ilk satırlardan itibaren bir ifade akılda tutulmalıdır: yaşamın tiyatroyla kıyaslanması. Bu benzetme yaygın olsa da felsefi kullanımı bakımından Platoncu olmaktan ziyade Stoacıdır. Ama bu harcıâlem metafor özellikle varoluşun uçucu yanılsamalarını ya da bizlerin rolleri önceden belirlenmiş oyunculardan ibaret olduğumuz bir yaşamın teatral karakterini belirtmeye hizmet eder;[63] Plotinos da sahne ve kostüm değişiklikleri, çığlıklar ve figanlar, cinayetler ve savaşlarla saf bir tiyatro gösteri gibi bir şeyden, "dıştaki insanın inlediği, şikâyet ettiği ve rolünü yerine getirdiği"[64] sayısız sahneden söz eder; Methodios ise "hakikat dramı"ndan[65] bahseder. Bu dram, bozulmaz gerçekliğe yükselişte oynanır. Hazza bağlı kalanlar kovulur; orada sonuna kadar rol alanlar ise aksine "yukarıdaki hazineleri" arayanlardır. Bekâret bir koşuldur ya da daha doğrusu, varoluşun genel biçimi olarak, bu hakikat dramının Hakikat'in kendisine kadar ulaştırılabilmesi için önkoşuldur. Rol yapılan bir

60. [A.g.e.]
61. "*Koruphaiotaton* [...] *epitêdeuma*", I.
62. Genel olarak Methodios diğer eserlerinde Platon esinli diğer eğilimlere karşı otantik Platonculuğu temsil ettiği iddiasındadır (bkz. J. Pargès, *Les Idées morales et religieuses de* Méthode d'Olympe, Paris, 1929).
63. Bkz. Epiktetos, *Enkheiridion*, 17: "Yazar nasıl istediyse öyle olan bir dramın oyuncusu olduğunu unutma" [Epiktetos, *Enkheiridion*, Çev. C. Cengiz Çevik, İş Kültür, 2020, s. 7]. Ayrıca: Marcus Aurelius, *Pensées*, XII, 36 ["Bir oyundaki aktör olduğunu hatırla, karakterini oyunu yazan belirlemiş. (…) Tıpkı, bir oyuncuyu onu önce işe almış olan yöneticinin sahneden çıkarması gibi. 'Ama yalnızca üç perdede oynadım rolümü, beş perdede değil.' 'Doğru. Ama yaşamda üç perde de bir oyuna eşit olabilir.' Çünkü son sınırı belirleyen; bir zamanlar senin oluşumunu düzenlemekten, şimdi de çözülüp dağılmandan sorumlu olandır; sense, ne birinden, ne ötekinden sorumlusun. Öyleyse, dingince çık sahneden, çünkü gitmene izin veren de dingin", Marcus Aurelius, *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, YKY, 2009, s. 168]. Ayrıca bkz. Cicero, *De Finibus*, III, 20.
64. Plotinos, *Ennéades*, III, 2, 15.
65. "*To drama tês alêtheias*", Olymposlu Methodios, *Le Banquet*, Dokuzuncu Söylev, I. Bu ifade aynı söylevin sonraki bölümlerinde tekrar karşımıza çıkar.

sahne oyunundan ziyade, "gerçekten sadakatle Mesih için bakireler olarak yaşamış", kafile halinde göğe doğru seyreden ruhların, onların "önüne gelmiş" melekler korosuyla buluştuğu bir litürjidir; bu melekler onlara "hoş geldin sözleri" söyler, onları ölümsüzlük çayırlarına "götürüp" "zaferlerinin ödülü"nü verirler.[66] O zaman, rüyadaymış gibi, gölgeler arasından seçtikleri her şeyi şimdi açıkça görürler: "Mübarek, ışıklar saçan, harika güzellikler"i:[67] Adalet'in kendisini, Nefse Hâkim Olma'nın kendisini, Aşk'ın kendisini, Hakikat ile Bilgelik'i. Kısacası dokuzuncu söylev (koro başının söylevi) önceki söylevlerin dile getirdiği hareketi tekrarlar. Fakat daha önceki söylevler bozulmazlık, ölümsüzlük, ebedi mutluluk vaat ederken, burada müjdelenen hakikattir: Bakireler hazinelere kadar girer ve karşılığında Tanrı onları aydınlatır.

Demek Thekla'nın söylevi diğerlerini işte bu anlamda tamamlar. Ama aynı zamanda, şimdi ortaya çıkaracağı hakikat hazinesinin bekâretle ilgili olması anlamında da onları temellendirir. Şüphesiz Thekla'nın söylevinin ana gövdesini oluşturan ve dolayısıyla bu noktada mevcudiyeti tuhaf karşılanabilecek iki argümanı böyle anlamalıyız: Vahiy Kitabı'nın bir tefsiri ve astral determinizm üzerine düşünceler. Bir durumda bekâreti ahir zamanlar perspektifinden ve onun tamamına ermesinin biçimi olarak yeniden kavramak gerekir; diğer durumda ise, bekârete dünyanın zirvesinden bakmak, onu adeta en yüce gök kürelerinden görmek söz konusudur.

Thekla'nın yorumladığı Vahiy'deki bölüm, "Gök'te beliren büyük işareti"* anlatan bölümdür: doğum sancıları çeken, yıldızlarla kaplanmış kadın ve yıldızların üçte birini sürükleyip yeryüzüne atan ejderha. Şüphesiz geleneksel bir yorum, bunu bakirenin, Mesih'in doğumunun, yılanın kadına karşı savaşının ve onun Mesih tara-

66. Şu tabirleri kaydedelim: *parapempein*, *tanikêtêria*, *tois anthesi stephtheisai* (a.g.e., II).
67. A.g.e., III.
* Vahiy 12: "Gökte olağanüstü bir belirti, güneşe sarınmış bir kadın göründü. Ay ayaklarının altındaydı, başında on iki yıldızdan oluşan bir taç vardı. Kadın gebeydi. Doğum sancıları içinde kıvranıyor, feryat ediyordu. Ardından gökte başka bir belirti göründü: Yedi başlı, on boynuzlu, kızıl renkli büyük bir ejderhaydı bu. Yedi başında yedi taç vardı. Kuyruğuyla gökteki yıldızların üçte birini sürükleyip yeryüzüne attı. Sonra doğum yapmak üzere olan kadının önünde durdu; kadın doğurur doğurmaz ejderha çocuğu yutacaktı. Kadın bir oğul, bütün ulusları demir çomakla güdecek bir erkek çocuk doğurdu. Çocuk hemen alınıp Tanrı'ya, Tanrı'nın tahtına götürüldü. Kadınsa çöle kaçtı. Orada bin iki yüz altmış gün beslenmesi için Tanrı tarafından hazırlanmış bir yeri vardı." (ç.n.)

fından mağlup edileceği vaadinin bir temsili olarak görüyordu.[68] Methodios bu tefsire şiddetle karşı çıkmıştır.[69] Ona karşı, metinsel bir imkânsızlığı öne çıkarır: Vahiy'de, yılanın saldırılarından ve kadından doğan bebekten uzak, göğe yükselişten söz edilir. Mesih ise Düşman'la savaşmak için gökten inmiştir. Methodios ayrıca bir yorumlama kaidesinden de bahseder: Vahiy kehanetle ilgili bir metindir; o yazılmadan önce meydana gelen Tecessüm ile ilişkilendirilmemelidir. Yalnızca "şimdiyi ve geleceği" ilgilendirebilir. Kısacası Methodios, Ruh'un geçmişteki inişine dayanan yorumun yerine, Tanrı'ya doğru şimdiki ve gelecekteki yükselişe dayanan bir yorumu koyar. Aslında Thekla'nın ağzından öne sürdüğü şey özgün bir tefsir değil. Nitekim kralın yatağına götürülecek nişanlı gibi süslenmiş kadında Kilise imgesi görmeyi önerir; üçüncü yüzyılda yaygın bir temadır bu.[70] Öyleyse kadından doğan bebek, vaftiz yoluyla ruhani yaşama giren Hıristiyanın ruhudur. Ama bu bebek neden eril olarak temsil edilir? Hıristiyanlar, "kadınsı tutkular"dan vazgeçmiş "erkeklerden oluşan bir halk" oluşturdukları için, "şevkle erilleştikleri" için. Onlar Kelam'ın "biçimini ve benzerliğini" taşır; gerçek Hıristiyan, Mesih olarak yeniden doğar. Dolayısıyla bu gebe kadın figürü, bekâreti Mesih'in işaretiyle mühürlenmiş ruhları doğuran Kilise'nin bakire doğurganlığının bir temsili olarak okunmalıdır.[71]

Ejderha'ya gelince, onda açıkça Şeytan'ı görmek gerekir: İsa'nın düşmanı olarak değil, ruhların, onları şaşırtmaya çalışan düşmanı olarak. Vahiy'de tasvir edilen Ejderha'nın yedi başı yedi erdemin zıttıdır ve on boynuzu on emre saldırır: Methodios, "zina, yalan, açgözlülük, hırsızlığın keskin boynuzları" der ama daha fazlasını saymaz. Öyleyse Vahiy'teki bu pasajda Mesih'in zaferinin bir ha-

---

68. Haberci rakamların (Yahudilerin yaptığı gibi) geçmişe referansla yorumlanmamasının önemi üzerine bkz. Dokuzuncu Söylev'in birinci ve ikinci bölümleri.
69. Methodios'un, reddettiği yorumun taraftarlarını nitelerken kullandığı "hırcı", "kavgacı" sıfatları, Vahiy'deki bu bölümün anlamı hakkında tartışma olduğunu gösterir.
70. Hıristiyan tefsiri, Tanrı'nın halkıyla İttifakı şeklindeki İbrani temayı, İsa ve Kilise arasındaki ilişkiye taşır. Aziz Hippolytus ve Origenes böylece Kilise'yi Mesih'in karısı yapmıştır.
71. Origenes, Mesih'in karısını bazen Kilise olarak, bazen de Hıristiyanın ruhu olarak görmüştür. Buna karşılık, Metodios sanki, Tanrı'nın nişanlısı ve tapınağı olan Kilise'nin "çocuklarından ayrı, kendi başına bir güç" olduğunu ve ruhun Hıristiyanı sadece kendi aracılığı ve analığı yoluyla doğurabileceğini vurgulamak ister. Kilise'yle ilgili bu tartışma için bkz. F.-X. Arnold.

tırasını aramamak gerekir; bunun yerine, nasihat verir bir tarzda, bir savaş çağrısı görmeliyiz: “Bu nedenle, Canavar’ın entrikaları ve iftiraları yüzünden cesaretinizi kaybetmeyin; ‘kurtuluş miğferi’, göğüs ve baldır zırhları kuşanıp cesurca savaşa hazırlan. Çünkü ona büyük bir kararlılık ve cesaretle saldırdığınızda yüreğine korku salacaksınız; kendinden daha Kudretli, daha iyi mevzilenmiş rakiplerini gördüğünde arkasına bile bakmadan kaçacak.”[72]

Bu nedenle, bin yıllık bakış açısından bakirelik çağı ruhların bozulmaz Cennet’e yükseliş çağıdır. Bu çerçevede bekâretin kendisinin iki yönü vardır: Kilise’nin merkezi bir rol oynadığı ruhani bir akrabalık; Rab tarafından hamile bırakılmış bir bakire olarak, bekâretlerinin Cennet’e yükselttiği bakir ruhları yükseltir ve ruhun Düşman’ın sürekli saldırılarına karşı çarpışmak zorunda olduğu ruhani bir savaş. Thekla’nın söylevinin son kısmı bu aynı çağın mekânsal bir perspektiften görülmesini sağlar: dünyanın ve düzeninin perspektifinden. Aslında Methodios yapıları ve unsurları bakımından açıkça felsefi olan bir tartışmayı burada yapar. Mesele yıldızların insanların kaderini belirlediği iddiasını çürütmektir. Bu uzun tartışmada söz konusu edilen hususların nasıl anlaşılması gerektiği sorununu bir kenara bırakalım. Bekârete hasredilen *Şölen*’de yer almasının sebebi Methodios’un şunları savunmasına imkân tanımasıdır: Tanrı kötülüğün müsebbibi değildir; O ve O’nun yönetim yasası altında yaşayan bütün göksel varlıklar “sapkınlıktan ve dünyevi davranışlardan münezzeh ve uzaktır”; zorunlu kılan yasalar ile men eden yasaların varlığı çelişkili değildir (kader en baştan temelli mühürlenmiş olsaydı çelişkili olurlardı); doğru olanlar ile olmayanlar arasında bir fark, “başıbozukluklarla ölçülü olanlar arasında bir hendek” vardır; “iyi kötünün düşmanıdır ve kötü iyiden farklıdır”; “kötü yüreklilik kınanacak şeydir” ve “Tanrı erdemi mübarek sayar ve şereflendirir”. Tüm bu ilkeler, bulunduğumuz dünyada, yokluğu iffetin tüm değerini ortadan kaldıracak özgürlüğe yer açmak için hatırlatılır: “İyi veya kötü amelde bulunmak bize bağlıdır, yıldızlara değil, zira bizde iki dürtü bulunur: tenimizin doğal arzusu ve ruhumuzun doğal arzusu. Bunlar farklıdır. Onları belirten adlar da buradan gelir: bir yanda erdem, diğer yanda sapkınlık bulunur.”[73] Ruhani akrabalık ve Thekla’nın daha önce sözünü ettiği savaş, Kutsal Kitap’ın ilan ettiği ve binyıllar dizisi için

72. Olymposlu Methodios, *Le Banquet*, Sekizinci Söylev, XII.
73. A.g.e., XVII.

tanımlanan bekâret çağının belirtisi olabilir. Fakat insan özgürlüğüne ve liyakat açısından Tanrı'nın kurtaracakları ile kaybedecek olanlar arasındaki ayrıma yine de yer bırakır.

Şölen'in son iki kadın hatibi, Thekla'nın ve büyük söylevinin eşlikçileri olur. Dokuzuncu söylev nasihat dilindedir. Ruhu, yedinci binyılın ona vaat ettiği bayram için hazırlanmaya teşvik eder. Ruh nasıl "erdemin meyveleriyle süslenir", nasıl "alnına saflığın dallarıyla gölge verilir", nasıl "çadırı bezenir"? Bu sorulara cevap vermek için, Methodios Levililer'deki bir bölüme atıfta bulunur.[74] İlk önce "iyice olgunlaşmış güzel meyveleri topla". Söz konusu olan, Cennet'teki yaşam ağacında zaten biten ama insanın yüz çevirdiği meyvelerdir; bugün söz konusu olan ise "İncil'in meyve bahçesinde yetiştirilen" meyvedir [Hıristiyanlar]. İkincisi, "palmiyelerin tüyleri": Burada, zihni arındırmak, ruhu tutkunun tozlarından temizlemek mevzubahistir. Sonra söğüt dalları, adalet anlamına gelir. Ve nihayet, hayıt ağacı dalları elbette iffeti[75] (bütün erdemlerin taçlandırılmasını) simgeler. Ancak önemli bir bilgi: Bu iffet bekârlıkla özdeşleştirilmemelidir, çünkü "eşleriyle iffetli yaşayanlar" tarafından uygulanır, gerçi aslında kendilerini tam bir bekârete zorlayanlar gibi ağacın tepesine, hatta ana dallarına bile ulaşamazlar. Bu iffet, fuhşiyatı reddetmekle veya cinsel ilişkilerden öylece uzak durmakla da bir tutulamaz: Bekâret arzuların ve ihtirasların bile kökünün kazınmasını gerektirir. Bir erdem hatta tüm erdemlerin zirvesi, çağların tamamlanması için bir hazırlık olarak bekâret bedenin reddi değil, ruhun kendi üzerinde çalışması olmalıdır.

Nihayet, son konuşmacı olan Domnina'nın görevi bu bekâret emeğini, Tanrı'nın birbiri ardına erkeklere yüklediği geçmiş yükümlülüklerden ayırt etmektir. Âdem'in yüz çevirdiği incir ağacıyla simgelenen Cennet yasası. İnsana acılarının sonunu ve sevincin geri dönüşünü vaat eden, asmayla simgelenen Nuh'un yasası. Yağı kandilleri yakan zeytin ağacıyla simgelenen Musa'nın yasası. Şimdi, insanın bu art arda gelen yasalardan yüz çevirmesinin sebebi Şeytan'ın bu bitkilerin ve meyvelerin sahtelerini yaparak insanı aldatmasıdır. Yalnızca bekâret taklit edilemez ve bu nedenle Şeytan onu erkeği yenmek için kullanamaz. Fakat bu son söylevde önemli bir unsur vardır: Bekâret, Âdem, Nuh ve Musa'nın yasalarından farklı, diğerleri arasında bir yasa olarak ayrılmaz. Bekâret yasa

74. Levililer, 23:39-43.
75. Yunanca kelime oyunu: *agninos – hagneia.*

değildir. Üç temsili incir ağacı, asma ve zeytin ağacı olan Yasa'ya karşıttır genel olarak. Bir yanda Yasa; diğer yanda, onun yerine gelen bekâret.[76] Şimdi, bekâretin Yasa'dan nöbeti devralması fikri iki kat önemlidir. Bunun ilk sebebi, Methodios'un mistik doktrininde bekâretin bir buyruğun konusu olmadığının görülmesidir. Bekâret Tanrı ile insan arasındaki bir ilişki tarzıdır; dünya tarihinde ve kurtuluş hareketinde, Tanrı ile yarattığının artık Yasa ve Yasa'ya itaat aracılığıyla iletişim kurmadığı o âna işaret eder. İkincisi, bakirelik sadece emredilene boyun eğmenin bir yolu değildir: "Ruhun kendi üzerinde talimidir",[77] "onu bedenin ölümsüzleşmesine kadar götürür".[78] Bedenin bitimsiz yaşamının bahis konusu olduğu, ruhun kendisiyle ilişkisidir.

76. "*Hê parthenia diadeksamenê ton nomon*", Olymposlu Methodios, *Le Banquet*, Onuncu Söylev, I.
77. "*Hê ergazomenê tên psukhên askêsis*", a.g.e., VI.
78. "*Hê athanatopoios tôn sômatôn hêmôn hagneia*", a.g.e.

[2]
[Bekâret Sanatları]

İlk metinler ile dördüncü yüzyılda bekâret üzerine risalelerin serpilmesi arasında çok keskin bir ayrıma gidilmemelidir. Bunlar bekâret ilkesini nefse hâkim olmayla ilgili reçetelerden ayırarak, ona özel bir statünün yanı sıra olumlu ve yoğun bir manevi anlam vererek ve Nyssalı Gregorios'tan Augustinus'a kadar sonraki yazarların yalnızca yeniden ele alacağı, zenginleştireceği ya da yeniden biçimlendireceği, bekâretle ilgili bir dizi tema geliştirerek bunun için zemin hazırladılar.

Yine de dördüncü yüzyılda bekâret sorunu onu önemli ölçüde dönüştürecek bir bağlama yerleştirilmiştir: çileciliğin gelişimi, manastır sisteminin örgütlenmesi, kendini ve başkalarını yönetme tekniklerinin uygulanması, ruhlar için karmaşık bir hakikat rejiminin düzenlenmesi. Nyssalı Gregorios'a ait bir pasajı hatırlatarak bu dönüşümün ana hatları şematik olarak gösterilebilir: "Diğer mesleklerde, izlenen hedeflerin her birini gerçekleştirmek için bazı sanatlar icat edildiği gibi, bana öyle geliyor ki, bekâret işi de ilahi yaşamın bir sanatı ve ilmidir."[1] Zaten ayrıcalıklı bir durum olarak kabul edilen, bazı özel manevi değerlerle yüklenmiş bulunan ve Tanrı, ölümsüzlük, göksel gerçeklikler ile bozulmaz bir ilişki tesis etmeye muktedir olan bekâret yalnızca özenle düzenlenmiş bir yaşam tarzı olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi prosedürlerine,

1. "*To tês parthenias epitêdeuma tekhnê tis einai kai dunamis tês theioteras zôês*", Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, IV, 9.

tekniklerine ve araçlarına sahip kendi kendiyle bir tür ilişki haline gelme eğilimi gösterir. Tertullianus'tan Methodios'a, bekâret-nefse hâkim olma ikilisinin bekâretin olumlu bir haline dönüştüğü görülmüştür. Dördüncü yüzyılda "bekâret sanatı" olarak geliştirilecek olan işte bu haldir.

– A –

İlk husus, bu bekâret *tekhnê*'si ile paganların nefse hâkim olma pratiği arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bunun o dönemde "modası geçmiş" bir mesele olduğu zannedilebilir ama anlamını ve güncelliğini çileci yaşamın kendisini "felsefi yaşam" olarak tanımlamasından alır. Nyssalı Gregorios *Bekâret Üzerine İncelemesi*'nin mukaddimesinde metninin izleyeceği planı açıklayıp sıradan yaşamın olumsuz yönlerinin altını çizdikten sonra, "doğru yöntem"i izleyerek "felsefi yaşam"ı tanımlayacağını belirtir.[2] Bu nedenle, Hıristiyan bekâretini paganların nefse hâkim olma anlayışından mümkün olduğunca net bir şekilde ayırmaya yönelik açık bir niyet sergilendiğini ve aynı zamanda ikincisini gerekçelendirmek için başvurulan bir dizi temanın yeniden kullanıldığını görünce şaşırmamak gerekir. Genel itibariyle ve birkaç özel tadilatla şunlar karşımıza çıkar: pagan dünyasında statü veya dini görevlerle bağlantılı olan bekâretin reddedilmesi; kadınların erdemine gösterilen hürmete örnek kabilinden referans verilmesi; evlilik ve ruh dinginliği üzerine yapılan tartışmaların dökümü.

Bazı Hıristiyan yazarlar paganların bekârete değer verdiğini düpedüz yadsır. Athanasius da bunu savunur: "Bekâret sadece biz Hıristiyanlar arasında şereflendirilir."[3] Khrysostomos ise, daha ihtiyatlı bir şekilde ve tarihsel-dini bir hiyerarşi uyarınca, Yunanların bekârete "hayranlık duyduğunu ve saygı gösterdiği" teslim eder. Böylece onları Yahudilerin üstüne ama Tanrı'nın Kilisesi'nin altına yerleştirir, zira Yahudilerin bekâretten tiksintiyle yüz çevirdikleri söylenir (bakireden doğan Mesih'e duydukları nefret de bunun kanıtıdır), öte yandan yalnızca Kilise bekârete hakkıyla kendini adar.[4] Fakat bu pagan nefse hâkim olma uygulamalarını dikkate alma eğiliminde olanlar daha ziyade, çevreleri sebebiyle,[5] Latin Ba-

2. A.g.e., "Mukaddime", 1.
3. Athanasios, *Apologia ad Constantium*, 33 (P. G., c. 25, str. 640).
4. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, I, 1.
5. Bu F. de B. Vizmanos'un görüşüdür: *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Salamanca, 1949.

balardır. Her halükârda Aziz Hieronymus *Adversus Jovinianum*'un son bölümünün tamamını pagan referanslarına ayırır: Yunan'da ve Roma'da onurlandırılan bakirelerden örnekler; kocalarının anısına sadık kalan ve onların mezarlarında kendilerini kurban edecek kadar ileri giden kahraman dulların anıları; iffetleriyle nam salmış bazı Romalı soyluların ünü; evlilikten kaçınmayı tavsiye eden Theophrastos gibi ahlakçıların düşünceleri. Üstelik Hieronymus, kesinlikten ziyade vurguyla, Aristoteles'in, Plutarkhos'un ve "bizim Seneca'mız"ın bu konu hakkındaki görüşlerini dile getirir.[6]

Başka gerekçelerle ilişkilendirilen Hıristiyan bekâretiyle, paganların herhangi bir kutsallaştırıcı değeri olmayan nefse hâkim olma anlayışı arasındaki farklara işaret etmekten geri kalmadığı doğrudur. "İyi ameller olmadan kazanılmış ünün faydası yoktur, [...] zira aksi takdirde Vesta'ya adanmış bakireler ve Iuno'nun yalnızca bir kere evlenen dul rahibeleri azizler arasında sayılırdı."[7] Ayrıca, genel olarak, Hıristiyan yazarlar Eskiler'in erdem veya değer olarak kabul ettiği şeyleri dile getirirken Aziz Hieronymus'tan çok daha temkinlidir. Eskiler'in Hıristiyani kutsallaştırmadan ne kadar uzak kaldığını vurgulamayı tercih ederler. Çoğu yazar, bu farklılığı yaratan temel ilkeyi, paganların bekâret statüsü verdiği basit bir (evlilik veya cinsel ilişki) yasağında görür. Pagan bekâret anlayışı (ister kati veya geçici bir yasak, ister mutlak bir buyruk, ister aklıselime dayanan bir tavsiye olsun) onu kabul etmeyen Hıristiyan yazarların gözünde esasen bir ret ya da sakınma biçimidir. Aziz Ambrosius *De virginibus*'un başında buna açıkça işaret eder. Eğer paganların bekâreti Hıristiyanların bekâreti değilse, bunun sebebi, bekâretle yükümlü kılınan erkek veya kadınlar için onun dışsal bir kural biçiminde olmasıdır. Vesta bakire kalmaya mecburdur ama belirli bir süre için: Gençliğin arlı yaşamına yaşlılıkta arsızlık vaat edilir, bir zaman meselesidir bu.[8] Ayrıca verdiği taahhüde uymasının sebebi nail olduğu onurdan zevk alması, çeşitli faydalar beklemesi, gözden düşme ve cezalandırılma korkusudur. Böylece o bekâretini sunmaz, satar. Peki fuhşiyattan daha iyi ya da farklı bir şey midir bu?[9] İoannes Khrysostomos aynı fikri, görünüşte tersi bir ifadeyle

6. Aziz Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, I, 41-49.
7. A.g.e., I, 11.
8. "*Aetate non perpetuitate praescribitur*", Aziz Ambrosius, *De virginibus*, I, IV, 15.
9. Aynı fikir için Aziz Ambrosius, mektup 18 (*ad Valentianum*). Bakın Vestal rahibelerini nasıl tasvir ediyor: "*Vix septem vestales capiuntur puellae. En totus numerus, quem infulae vittati capitis, purpuratarum vestium murices, pompa lecticae ministro-*

dile getirir. Paganların bekâreti hiçbir ödül beklemez: "Yunanlar için böyle bir erdem semeresizdir."[10] Ama pagan bakirelerin ahiretten hiçbir şey beklememesinin sebebi bu dünyada onların feragatlerinin "Tanrı sevgisi"nden feyizlenmemiş olmasıdır. Bir emir veya yasa söz konusu olduğunda, ona uyanlar "herhangi bir imtiyaz bekleyemezler".[11]

Yine de dördüncü yüzyıl yazarları, paganların nefsine hâkim olma uygulamasını Hıristiyan bekâretinden ayırma konusundaki endişelerine rağmen, filozofların ahlaki anlayışlarından esinlenen yaşam kurallarından nispeten önemli bazı unsurları ödünç almışlardır. Hatta bazılarını doğrudan aktarmışlardır. Özellikle ikisini: evlilik hayatının eleştirisi ve bağımsız yaşama övgü.

Evliliğin eleştirisi eski ahlakta görülen beylik bir düşüncedir, dördüncü yüzyılın çileci yazarları da bunu pek değiştirmeden yeniden kullanmıştır. Evliliğin sıkıntıları (*molestiae nuptiarum*) bütün felsefe okullarında ev sorununu tartışan herkes tarafından, epey mükerrer bir tarzda, bıkmadan usanmadan betimlenmiştir: Evlenmeli mi, evlenmemeli mi? Aziz Hieronymus'un uzun uzun alıntıladığı Theophrastos üç dört ana temada toplanan bu harcıâlem düşüncelerin sadece bir örneğidir. Felsefi yaşamla evlilik yaşamı uyuşmaz: "Hem bir kadını hem de kitapları aynı anda sevemezsiniz"; kadınların doğuştan gelen kusurları vardır; kıskançlıkları, açgözlülükleri, kararsızlıkları; kocalarının ruhlarına ve varlıklarına dert getirirler; para kaygısı güderler ("yoksulken onlara bakmak zordur; zenginken de onlara katlanmak eziyettir") ya da gözetlenmeleri zaruridir; son olarak, çevrenizde olduğunu bildiğiniz dostlarla veya kendi rızanızla seçtiğiniz mirasçılarla karşılaştırdığınızda,

---

rum circumfusa comitatu, privilegia maxima, lucra ingentia, praescripta denique pudicitiae tempora coegerunt." [Yedi vestal, şu hallerine zorla zincirlenmiş anca yedi genç kız [elde etti onlara vaat edilen ödülleri]! Şapkalarındaki kutsal şeritlerin ve çelenklerin cazibesi, mor cübbelerin parıltısı, bir alay köle tarafından çevrelenen tahtırevanın şatafatı, en büyük ayrıcalıklar, muazzam gelirler ve nefislerine hâkim olmaları için yasal olarak tayin edilen belli bir süre bir araya geldiğinde tam sayıları hepi topu bu kadar.]

10. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, IV, 2.

11. A.g.e., II, 2. Bununla birlikte şunu kaydetmek gerekir ki Khrysostomos, düalistlerden ilham alan heretikler arasında görülen bekâretin eleştirisi üzerinde çok daha ısrarlı bir şekilde durur. Eleştirisi iki yönlüdür: Eğer her evlilik kötüyse, evlilikten uzak durmak mecburidir ve onun değeri yoktur ama Tanrı'ya küfür mesabesinde bir hataya istinaden evlilikten imtina eden heretikler bakir kalmakla şiddetle cezalandırılacak bir günah işlerler.

onların sağlayabileceği bakımın, hatta verebilecekleri yavruların pek az değeri vardır.[12]

Evliliğin sıkıntılarına dair fikirlerin serdedildiği bölümlerin bekâreti ele alan Hıristiyan metinlerinde yer alması neredeyse bir mecburiyettir. Sözü çeşitli ölçülerde uzatan bu metinler arasında şunlar bulunur: Nyssalı Gregorios'un *Peri parthenias* (III, 2-7) başlıklı risalesi, İoannes Khrysostomos'un risalesi (özellikle bölüm XLIV ve LI-LXII bölümleri arasındaki uzun dizi), Ankyralı Basileios'un *Peri tês en parthenia alêthous aphtorias* [Bekâretin Sağlamlığı/Hakiki Bozulmazlığı Üzerine, XXIII] başlıklı risalesi, Emesalı Eusebios'un VII. *Vaaz*'ı (15-16), Aziz Ambrosius'un *De virginibus*'u (I, 6), Aziz Hieronymus'un *Adversus Helvidium*'u (XX), Eustochium'a hitaben yazılmış 22. Mektup'u ve *Adversus Jovinianum*'u. Tüm bu metinler arasında, Nyssalı Gregorios'unki örnek teşkil edebilir, zira evliliğin getirileri ve götürüleri üzerine pagan hicivlerinde görülen retoriği birebir temel alır. Nyssalı Gregorios, açıkça söylemese de, evlilik yaşamının taraftarlarının dayandığı üç ana argümanı yineler: çift halinde yaşamanın getirdiği mutluluk, çocuk sahibi olmanın verdiği tatmin, hastalık ve yaşlılık zamanı etrafında bir aile olmasının sağladığı fayda. Hayatı paylaşmanın mutluluğu mu? Daima kıskançlığın tehdidi altındadır, der Nyssalı Gregorios, böyle bir şey varsa bile ölüm onu her an yok edebilir. Her halükârda, yaş almak, ihtiyarlık ve zaman bu mutluluğu yavaş yavaş mahveder: Güzelliğin "sonu hiçliğe varacak bir dalga gibi" geçip gitmesiyle ardında "hiçbir iz, hiçbir hatıra, mevcut nimetlerinden hiçbir kalıntı" bırakmayacaktır. İnsanı elindeki nimetlerden gerçekten zevk almaktan alıkoyan değişim korkusuyla içten içe kemirilen ortak yaşamın mutluluğu sadece bir görüntüden ibarettir. Çocuklar mı? Ama doğum sancıları ve sık sık ona eşlik eden kazalar ne olacak? Vaktinden önce ölümler olabilir, ayrıca hayatta kalan çocuklar genelde aileleri için daimi bir endişe kaynağıdır. Çocuğu olmayanların da, çocuğu olanların da, ölen çocukların yasını tutanların ve hayatta kalan torunlarından esef duyanların da ortak kaderidir üzüntü. Eşlerin birbirine yardımcı olacağı yaşlılığa gelene kadar, evvela dulluğu hesaba katmak gerek, ki bazen daha gençken darbesini vurur ve kadınları desteksiz ve gelirsiz bırakır.[13]

12. [Theophrastos, *Du mariage*, alıntılayan Aziz Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, I, 47.]
13. [Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, III, 2-7.]

Evliliğin olmadığı hayatın övülmesi, tıpkı madalyonun öbür yüzü *molestie nuptiarum*'un hatırlatılması kadar gelenekseldir. Hıristiyan yazarlar evlilik bağından azade bir yaşamı, antikçağ filozoflarının bekârlara dingin ve sakin bir yaşam vaat ederken kullandıklarına benzer vurgularla tarif ediyordu kimi zaman. Örneğin Khrysostomos evlilik yaşamının karşısına, "tehlikelerden arınmış" ve "olaysız"[14] bir varoluşu, insanın yalnızca kendisine bağlı olduğu bir yaşamı koyar.[15] Böyle bir yaşamı, en azından bazı yönleriyle, insan bilgeliği ve felsefi mutluluk açısından tanımlar. "[Evli olmayan kadının] mütevazı evinde kargaşa yoktur ve tüm ağlayıp sızlamalar onun varlığından kovulmuştur. Tıpkı sakin bir limanda olduğu gibi yüreğinde sessizlik ve (sessizlikten daha da mükemmeli) ruhunda dinginlik hüküm sürer [...]. Böyle bir mizaca kavuşmuş ruhun duyduğu mutluluğu hangi dil ifade edebilir? [...] Burada kendimi son derece güç bir durum içinde buluyorum, zira neredeyse tüm insan türünün nasıl olup da, ona huzur ve sükûnet sunulduğunda, bunda bir haz göremeyip en büyük zevki dertte, oyalanmada ve kaygıda bulduğunu anlayamıyorum!"[16]

Dolayısıyla Hıristiyanların bekâreti teşvik etmesi, en azından belirli sayıda metinde, eski filozofların bekârette gördüğü nimetlerin aynısını çağrıştıran bir "bağımsız" yaşam övgüsüyle el ele gider: Dış zorlamalar yoktur, "kösteklerden kurtulmuş ayaklar hafifler", insan bileklerinde prangalar taşımaz.[17] Evliliğin başlıca faydaları olduğu düşünülen bütün tezahürler (doğum, aile olmanın itibarı, şan şeref, ikbal) hakkında endişelenmeye gerek yoktur.[18] Ruh dış koşullarla dalgalandığında onu çalkantılara sürükleyen tutkular ("öfke, şiddet, yeminler, hakaretler, ikiyüzlülük"[19]) artık baş ağrıtmaz. Nihayet ve her şeyden önce, ruh için kendiyle kalma imkânı doğar, böylece kendisini dış nesnelerden kopararak düşüncelerini toplayabileceği bir alan açılır. "Kendi halinde yaşayan bekâr kişi ya bu deneyimlerden [evlilik deneyimlerinden] yakayı kurtarır ya da kolayca mutsuzluğun üstesinden gelir zira düşüncelerini kendisi

14. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XLIV, 2.
15. "*Kath' heauton ôn ho anêr*", a.g.e.
16. A.g.e., LXVIII, 1-2. Şu kelimelere dikkat: *apêllaktai tarakhês, ataraksia, hê euphrosunê tês outô diakeimenês psukhês, eukolia.*
17. A.g.e. [XLIV, 2].
18. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, IV, 4.
19. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XLIV, 2.

üzerinde toplamıştır ve başka bir şeyle oyalanma kaygısı duymaz."[20] Nyssalı Gregorios'un İlyas Peygamber'de ya da Vaftizci Yahya'da bulduğu işte bu tür bir yaşamdır; her ikisi de "insan hayatındaki tüm tersliklerin uzağında" kalarak, "kusursuz bir sakinlik ve dinginlik"[21] içinde sürdürmüştür varlığını.

Bekâreti dinginlik hali olarak betimlerken huzurlu varoluşa ilişkin felsefi söz dağarcığına başvurulmasında paradoksal bir şey vardır. İlk bakışta bunlar aynı yazarların bitmek bilmeyen bekâret mücadeleleri ve bunun şehitlikle bağlantısı hakkında söyleyebilecekleriyle çelişiyormuş gibi görünür.[22] Öte yandan evli insanların hayatında daha fazla tehlike, dolayısıyla daha fazla sınav, dolayısıyla daha fazla değer olduğunu öne sürüyormuş gibi görünürler. Bu itirazı bizzat Khrysostomos gündeme getirir: "Böyle büyük bir kısıtlamaya [evliliğin getirdiği kısıtlamaya] rağmen doğru yolu izleyen kişi daha yüksek bir mükâfatla ödüllendirilmeyi hak etmez mi? O kişi evlilikle beraber çok daha çetin bir sınava göğüs gerer."[23] Bu fikir Aleksandreialı Klemens'i evliliğe kesin bir değer vermeye götürmüş, evliliği liyakat bakımından bekâretle yarıştırmasına yol açmıştır.[24] Ancak Khrysostomos, kişi bunlara tamamen gönüllü olarak maruz kaldığı için evliliğin tehlikelerinin kurtuluş hanesine yazılamayacağını vurgulayarak bu itirazı bertaraf eder.[25]

Filozofların daha önceleri geliştirip izah ettiği dingin yaşam temasına yapılan bu atıf önemlidir. Kuşkusuz, manastır sisteminin ve çileci kurumların gelişiminin bu döneminde, geleneksel olarak kabul gören bu değerlerin anılmasının yaratabileceği cazibeyi hesaba katmak gerekir. Dahası dingin yaşam teması iki kat ayrıcalıklı bir konuma sahiptir: Gerçek bilgi ve hakiki mutluluğun zorunlu koşullarına ilişkin geleneksel bir anlayış ile bu dünyadan kökten kopuşu vazeden Hıristiyan düşüncesinin kavşak noktasında yer alır; ama aynı zamanda tefekkür hayatının statüsü, ona ulaşmanın yöntemleri ve ona has meziyetlerle ilgili Hıristiyanlığa içkin bir problemin de merkezindedir. Aslında neredeyse tüm Hıristiyan yazarlar günlük kaygıların dışında ve dünyanın meşguliyetlerinden arınmış bekâret yaşamının "dingin" bir yaşam olduğuna dair aşağı

20. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, III, 9.
21. A.g.e., VI, 1.
22. Bkz. aşağıda s. [201].
23. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XLV, 1.
24. Aleksandreialı Klemens, *Les Stromates*, III.
25. Aziz İoannes Khrysostomos, [*De la virginité*, XLV].

yukarı tüm ilkeleri, farklı vurgularla, muhafaza edecektir. Aziz Augustinus, *132. Mezmur'un Yorumu*'nda üç figüre, Nuh, Danyal ve Eyüp'e atıfla üç tür yaşamdan bahseder. Birincisi, Kilise'yi yönetenlerin ve hasattan sorumlu olanların faaliyetlerini; üçüncüsü Tanrı'ya şevkle hizmet eden sadıkları simgeler. İkincisini ise, manastır hayatı sürmek için bir kadınla yaşamaktan vazgeçenlerin hayatıyla ilişkilendirmek gerekir. Nuh tarladaki iki adam figürüyle ilişkilidir; Eyüp değirmende çalışan iki kadınla. Danyal ise bir yatakta yatan iki adamla. "Dinlenmeyi seven", "kalabalıklara karışmayan" veya "insan türünün hengâmesine" katılmayan ama "dinginlik içinde Tanrı'ya hizmet eden"ler olarak nitelenir.[26]

Gelgelelim Aziz Augustinus evlilikdışı hayatın bu dinginliğine ne anlam verilmesi gerektiğini hemen gösterir. Bir iffet figürü olan Danyal "dingin"di, "mutmain"di ama aslanların arasındaydı. Aslanlar kalbe saldıran arzuları ve onu kuşatan ayartıları temsil eder. Danyal'a "*vir desideriorum*"* [arzuların adamı] deniyordu. Halindeki dinginliğe, ifadenin eski anlamıyla felsefi yaşamın huzurunu teşkil eden şeyden çok farklı bir içerik vermek gerekir: Bu dinginlik Düşman'la daimi bir çatışmadan ayrılamaz. İki anlamda anlaşılmalıdır: Rahatsızlık kaynağı olabilecek dünyevi her şeyden uzaklaşmak ve bu savaşta zaferi getirecek Tanrı'nın lütfuna güvenmek. "*Tranquillitas*" [dinginlik], "*otium*" [inziva] temasının sürekliliği, aslında, cinsel ilişkiden uzak durma ve nefse hâkim olmanın negatif/dolaylı ekonomisinden karmaşık, pozitif/kurucu ve agonistik bir deneyim olarak bekâret anlayışına geçişi belirtir.

– B –

Bir sanat olarak tasavvur edilen bekâret hali dördüncü yüzyıl yazarları tarafından sürekli özgür ve bireysel bir seçimin sonucu olarak sunulur. Ancak anlamı ve etkileriyle, insan türünün genel kurtuluş tarihine giren bir seçimdir söz konusu olan.

Bekâret üç anlamda özgür bir seçimdir. Birincisi, herkes tarafından uygulanamaz. Yalnızca yeterince güçlü olanlar bunu yapabilir: "Bekâret birkaç kişi içindir," der Aziz Ambrosius, "oysa evlilik herkes için."[27] Emirle veya bazı zorlamalarla yerine getirilemez. Bekârete

26. Aziz Augustinus, *Discours sur le psaume* 132, 4 (P. L., tc. 37, str. 1730).
* Danyal 10:19. "'Ey *çok sevilen adam* [*vir desideriorum*], korkma!' dedi, 'Esenlik olsun sana! Güçlü ol! Evet, güçlü ol!' (y.h.n.)
27. Aziz Ambrosius, *De virginibus*, I, 7, 35.

hasredilmiş ve aile babalarının muhatap alan bir vaazda, meçhul bir yazar, ebeveynlere, bekâret yemini etmek isteyen çocukları engellemeye yönelik hiçbir şey yapmamalarını tavsiye eder. Onları "bunu yapmaları için ikna etmeye" teşvik eder, fakat çocukların bu yola girmeye zorlanmasını istemez.[28] Bu icbar içermeyen seçim ilkesi o kadar önemlidir ki, Aziz Augustinus mesnedini Meryem örneğinde bulacaktır. Onun durumunda Tanrı'nın istediği Tecessüm söz konusu olduğundan, "Tanrı'nın Oğlu'nun tecessümde kul suretine bürünmesi için, o bakire olarak kalma emri almış olabilir" ama yine de onun bekâreti bir "yemin"in sonucudur; bir "buyruk"un, "sevgiden kaynaklanan bir seçim"in ve "itaat etme zorunluluğu"nun değil.[29] Nihayet, Tanrı'yı onurlandırmak ya da zina etmemekle ilgili emirlerin aksine herhangi bir yasa tarafından buyurulmaması anlamında da özgür bir seçimdir: "Rab ne doğa yasasında ne de İncil'lerde bekâreti dayatmıştır"[30]; "Kurtarıcı, nefse hâkim olmaya bir buyruğun zorunluluk niteliğini vermez; bu seçimi ruhlarımıza bırakır."[31]

Bekâretin zorunlu olmadığı konusundaki ısrar metinlerde pek çok gerekçe bulur; bakirelerin doğması için bazı insanların evlenmesi gerektiği argümanı dışında.[32] Bu, evvela, cinsel ilişkilerden kaçınmayı kesin bir yükümlülük haline getiren, dolayısıyla ne evliliğe ne de üremeye yer bırakan tüm düalizm biçimlerine veya tüm gnostik akımlara karşı çıkmanın bir yolunu sağlamıştır.[33] Aynı zamanda bekâretin pozitif değerini ortaya çıkarmak da söz konusuydu. Sık sık tekrarlanan bir argümandır bu: Bekâret zorunlu olsaydı, ona riayet etmenin ne gibi özel bir değeri olurdu ki? Hırsızlık yapmayan ya da öldürmeyen bir insan onurlandırılmayı hak etmez: "Yasaklanan şeylerden sakınmak henüz mürüvvetli ve asil bir ruhun alameti değildir. Mükemmel erdem herkesin lanetlediğini düşündüğümüz işlerden sakınmaktan ibaret değildir. Uzak durduğumuz halde alnımıza leke sürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalmadığımız bir davranışla temayüz etmektir."[34] Bekâret sadece

28. Bu metin Dom David Amand tarafından yayımlanmıştır ("Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité", a.g.e.).
29. Aziz Augustinus, *De la virginité*, IV, 4.
30. Ankyralı Basileios, *De l'intégrité de la virginité*, 55 (P. G., c. 30, str. 780).
31. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, II, 17.
32. Örneğin Aziz Ambrosius, *De virginibus*, I,7; Emesalı Eusebios, *Vaaz* VI, 6.
33. Örneğin Aziz İoannes Khrysostomos'un *De virginitate*'sinin bütün ilk bölümleri.
34. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, VIII, 4.

yasağa uymaktan çok daha değerlidir. Son olarak, daha genel bir çerçevede, bekâretin bir Yasa ekonomisinde (Eski Ahit'in alameti farikası olan ekonomide) değil, Tanrı ile insanlar arasındaki yeni bir ilişki biçiminde yer aldığını vurgulamak gerekir.

Böylelikle bekâretin diğer yönüne, insanlığın kurtuluşu ve dünyanın şimdiki çağıyla ilgili yönüne değinmiş oluyoruz. Nitekim paradoks da budur: Bekâret ancak özgürce gerçekleştirilen bireysel bir eylem olabilir; fakat bu eylem, bir bakıma, insanlarla Tanrı arasında ortaya çıkan ve henüz tamamlanmamış dram bağlamında konumlanır. Bekâret anlamını o geçmişten alır ve etkilerini henüz gelmekte olan bir harekette gösterir. Yasa değil seçimdir, ama bir o kadar da bireysel olanın aşılması, dünyanın mevcut resmi ya da daha ziyade dönüşümünün bir veçhesidir. Bu temaların üçüncü yüzyıl metinlerinde ortaya çıktığını zaten gördük. Cyprianus ve özellikle Olymposlu Methodios bazı temel unsurlarını açıkça formüle etmişti. Fakat manastır sisteminin gelişmesinin onları güçlendirdiği, bazı vurgu değişiklikleri olsa da, birçoğunun ayrıntılandırılmasını kolaylaştırdığı düşünülebilir. Her halükârda manastır kurumu bekâretin şu üç yönü üzerine düşünmeye yönelik bir yer ya da en azından bir fırsattı: evlilikten kökten farklı, dünya yaşamıyla bütünleşmiş, kendi olumlu etkilerini sergilemeye yönelik bir uygulama, bir sanat, belirli bir teknik talep eden bir hal; hiçbir kuralın gerek herkese bir yasa biçiminde gerek bazı insanlara bir emir biçiminde dayatamayacağı özgür, bireysel bir seçimin konusu; bireysel kurtuluş girişiminin insanlığın kefaret ekonomisiyle derinden karıştığı bir yaşam biçimi.

Bekâretin kurtuluş tarihindeki rolü, dördüncü yüzyıl yazarları tarafından, öncelikle baştaki Cennet hali, düşüşten önce ve sonra erkek ile kadın arasındaki ilişkiler açısından tanımlanır. Elbette burada, Origenes'ten Augustinus'a kadar uzanan, Tekvin'in ilk iki bölümüne odaklanan (Origenes için 27. ayet ve Augustinus için 18-24. ayetler) uzun tefsir tartışmalarını ayrıntılarıyla gözden geçirmek söz konusu değil. Yalnızca, Cennet'te bekâret ile Yaratılış'ta cinsiyetlerin farklılaşması arasındaki ilişkiler sorununun nasıl ele alındığına işaret etmek isterim.

Düalistlerden ilham alan hareketlerin çoğu cinsiyetlerin farklılaşmasının Tanrı'nın eseri olduğunu reddediyordu. Buna karşılık, Kilise tarafından kabul gören yazarlar bu olayı böyle görüyordu: Aziz Augustinus, Hıristiyan olduğunu iddia edip de "cinsiyet far-

kının Tanrı'nın değil, şeytanın eseri olduğunu"[35] düşünecek kadar Kutsal Kitap'a kör olmak deliliktir, der. Tekvin'in ikinci bölümünde Havva'nın nasıl oluştuğu anlatılmadan önce bile Kutsal Metin, insanın yaratılışından daha ilk kez söz ettiği anda (1:26-27) Tanrı'nın onları "erkek ve kadın" olarak yarattığını belirtir. Böylece bu bölüm, cinsiyetler arasındaki farklılığın Yaratılış'tan beri var olduğu görüşünü kuşkuya yer bırakmayan bir mercie dayandırır. Fakat hemen arkasından insanın Tanrı'nın suretinde ve ona benzer olarak yaratıldığı iddiası geldiği için bir zorluk baş gösterir. Tek Tanrı nasıl olur da insanı hem kendi suretinde hem de cinsiyetleri farklı şekilde yaratabilir? Philon bu soruyu, insan mahlukunda Yaratıcı'nın suretinde olanı, mahlukun farikasından ayırt ederek yanıtlamıştır: İnsan bir başınayken "tekliği itibariyle hem dünyaya hem de Tanrı'ya benziyordu" ama aynı zamanda "iki doğanın özelliklerini" taşıyordu, "hepsini değil, ölümlü bir bünyenin kabul edebileceği özellikleri".[36] Hıristiyan tefsiri bu yönü tutmuştu. Böylece Origenes, bu ikilikte, yaratılan her şeyin işaretini görür: "Tanrı'nın eserleri küme kümedir ve birleşmiştir, gök ve yer, güneş ve ay gibi; Kutsal Kitap insanın da aynı şekilde Tanrı'nın eseri olduğunu, ona uygun bir tamamlayıcı ve birleşme olmadan ortaya çıkmadığını göstermek istemiştir."[37] Hieronymus Tanrı'ya benzerlik ile "cinsiyetlerin ikiliği" arasına daha da çok mesafe koyacaktır: "Birliği bozduğu için" iki sayısının iyi olmadığına dikkat çeker; dahası Tanrı'nın eserini bitirip de sonunda onun iyi olduğunu söylemediği tek gün tam da ikinci gündür; Tekvin anlatısı bu şekilde iki sayısının olumsuz anlamını vurgular.[38] Her halükârda Nyssalı Gregorios veya İoannes Khrysostomos için, daha sonra Augustinus için olduğu gibi, Tanrı'nın insandaki sureti cinsiyetlerin ikiliğinde değil ruhta aranmalıdır.[39] Bekâret mistisizmi için önemli bir argümandır bu: Nitekim bekâret insanı Tanrı'ya benzeten bir yükseliş olduğundan, ruhani anlamı bakımından sadece diğer cinsiyetten vazgeçmek manasına gelmez. Bu farklılaşmanın ötesine, onu kuran yaratıcı eylemin bile ötesine, ilahi birliğe doğru bir tırmanıştır.

Fakat Cennet durumu zaten bu cinsiyet ikiliğini içeriyorsa, o zaman anlamı ve işlevi nedir? Düşüşten önce Cennet'te, dolayısıyla

35. Aziz Augustinus, *De continentia*, IX (23).
36. Aleksandreialı Philon, *De opificio mundi*, 151.
37. Origenes, Tekvin üzerine *Vaaz*, I, 14.
38. Aziz Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, I, 16.
39. Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, III, 22.

kusursuz bir masumiyet halinde cinsel ilişki olduğu mu kabul edilecek? Cevap herkesçe olumsuzdur. İster Philon'u izleyen Origenes gibi, kendinde masumiyet taşıması imkânsız olan cinsel ilişkinin düşüşe sebep olduğu varsayılsın,[40] ister ilk cinsel ilişkinin düşüşten sonra ve bunun sonucu olarak meydana geldiği varsayılsın,[41] netice değişmez. Ama Cennet'te cinsel ilişkinin olmaması herkes için aynı gerekçeye veya aynı anlama sahip değildir. Yorumlar iki metinle sınırlandırılmıştır: Tanrı'nın erkek ve kadını kutsayarak onlara üreyip çoğalmalarını ve dünyayı doldurmalarını söylediği Tekvin'in ilk bölümü (1:28); ve Tanrı'nın erkeğe, kendisine benzer bir yardımcısı olsun diye bir kadın vermeye karar verdiği ikinci bölüm.

Bu yardımcı fikri, Havva'nın zevce değil refakatçi rolünde olduğu iddiasını açıkça desteklemektedir. Nyssalı Gregorios'a göre, bu "yardım" düşüşten önce Âdem'in tek arzusu olan Tanrı'nın suretini temaşa etmeye iştirak olarak anlaşılmalıdır.[42] Anlaşılan, Khrysostomos'un *Bekâret Üzerine* adlı risalesinin bir bölümü de bunu ima etmektedir: Kadının düşüşten önce sahip olduğu rol tersine döndüğünden kadın artık erkeğin ruhani yaşamına engel teşkil eder.[43] Fakat kadının Cennet'teki işlevi buysa, iki soru ortaya çıkar. "Üreyin ve çoğalın" buyruğunun anlamı ne olabilir? Nyssalı Gregorios'un isimlerini vermeden eleştirdiği bazı hasımları gibi,[44] insan türünün ancak düşüşten sonra çoğalabileceğini ve dolayısıyla düşüşün iyi bir yanı olduğunu, çünkü "o olmasaydı insan ırkının ilk çiftte kalacağını" mı varsaymak gerekir? Nyssalı Gregorios melekler arasında evlilik olmadığını ama "ordularının sayısız alay oluşturduğunu" öne sürer: Çünkü bu melek fıtratında, biz insanların ne düşünebileceği ne de ifade edebileceği bir çoğalma biçimi vardır. Yine de bir çoğalma olduğu kesindir ve insana Yaratıcı'nın elinden çıktığı zaman sahip olduğu meleksi varoluşta verilen çoğalma gücü böyle olmalıdır.

---

40. [Aleksandreialı Philon, *De opificio mundi*, 151 ve 167.]
41. Bu, M. Aubineau'nun belirttiği gibi, Nyssalı Gregorios'un görüşüdür (Paris, 1966, *De la Virginité*, s. 420, not 1). Gregorios hazzın (*hêdonê*) çekiciliğini düşüşün sebebi olarak görür, kaldı ki söz konusu hazzın özellikle cinsel haz olmasına da gerek yoktur. Ne Khrysostomos ne Hieronymus ne de Augustinus cinsel eylemi ilk günah olarak görür.
42. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XII, 4.
43. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XLVI, 5. Tekvin üzerine *Vaaz*'da (4) de bu yardımdan bahseder, ancak ona kesin bir işlev atfetmez.
44. Nyssalı Gregorios, *De la création de l'homme*, XVII, 188 a-b.

Bunun ardından hemen ikinci soru gelir: Tanrı ilk çifte meleksi bir üreme biçimi verdiği halde, bu çifti neden meleklerin ihtiyaç duymadığı bir cinsel farklılıkla donatmış olsun? Cevap Tanrı'nın önceden bilme kudretinde yatar: O, insanın doğru yoldan sapacağını ve meleksi değerini yitireceğini biliyordu. Bu durumda dünya ne doldurulabilecek ne de tamamlanabilecekti. Bu nedenle "yaşamı birbirimize aktarmamız" için bir yol tasarladı önceden fakat artık Tanrı'ya benzerliğimizi kaybettiğimizden, dönüştüğümüz hale uygun bir minvalde: "hayvanların ve akıl sahibi olmayan varlıkların"kine benzer bir üreme.[45] Hasılı insan zaten Cennet'ten beri ilanihaye yeniden üretilebilirdi, ancak cinsiyetlerin birleşmesinden tamamen farklı bir şekilde; yine de düşüşü belirlemese bile onun yaklaştığını haber veren bir cinsiyet farklılaşmasının damgasını yedi, düşüşle birlikte de üreme işlevini kazandı.[46] Demek ki Cennet'te seks hakkındaki bu tuhaf spekülasyonlar, bu çağın maneviyatında, (Tanrı tarafından yaratılan) cinsiyetler arasındaki ayrım ile (ancak düşüşten ve Tanrı'dan ayrıldıktan sonra devreye girebilecek) cinsiyetlerin birleşmesinin nasıl tefrik edildiğini ve üremenin nasıl meleksi çoğalma ve hayvani doğum diye ikiye bölündüğünü gösterir.

Şimdi, spekülasyonun köken ve düşüşle değil şimdiki dünyayla ve zamanların tamamlanmasıyla ilgili olan diğer tarafına dönmeliyiz. İlk bakışta, bekâret pratiği, düşüşün ötesinde, insanın Tanrı'nın elinden çıktığı ve hâlâ ona benzediği Cennet durumuna bir geri dönüş gibi sunar kendini. Böylece Nyssalı Gregorios, "halihazırda tenin pisliğinin gizlediği ilahi suretin ilk haline geri getirilmesiyle, ilk insanın ilk hayatındaki haline dönüşmemiz"den bahseder.[47] Bekâreti uygulayan kişi sanki zamanda geriye gider ve kendinde ilk mükemmellik halini yeniden tesis eder.[48] Kayıp bir dirhem gibi tanrısallığın işaretini yeniden bulduğunda onu ruhunda yeniden tesis eder. Ayrıca yeryüzündeki yaşamın yozlaşmışlığından koparak, böylece düşüşün cezası olan ve ilk [atalarımızın] ya ölümsüz olarak yaratıldıkları için ya da düşüşten önce, her şeyi önceden bilen Tanrı,

45. A.g.e., XVII, 189d.
46. Yine burada da Aziz İoannes Khrysostomos (Tekvin üzerine *Vaaz*, XVII) Nyssalı Gregorios kadar kesin konuşmaz ama ölümün yeni egemenliği nedeniyle nüfusun azalmasını önlemek için düşüşten sonra cinsel üreme müdahalesinin gerçekleştiğinin yanı sıra meleksi bir varoluşu da kabul eder.
47. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XII, 4. Burada Tanrı'nın elinden çıktığı haliyle ilk insanı belirtmek için kullanılan kelime *prôtoplastos*'tur.
48. Nyssalı Gregorios *palindromein* fiilini kullanır.

ölümün, onlara verdiği ölümlülüğü fiiliyata dönüştürmesine izin vermediği için bilmediği o ölümden kaçarak onu yeniden kurar. "Ardından kaçınılmaz olarak ölümün geldiği tensel yaşamdan kendimizi uzaklaştırdıktan sonra, ucunda ölüm olmayan bir yaşam biçimi aramalıyız; işte bekâret yaşamı böyle bir yaşamdır."[49]

Bu nedenle, bekâret halini seçmek ve ona sıkı sıkıya bağlı kalmak, insanın kendini yaşamın hazlarına adadığında ya da sadece onlara teslim olduğunda içine düştüğü sıkıntılardan, tutkulardan, endişelerden ve genel olarak yaşadığı hayatın kötülüklerinden onu kurtaracak basit bir cinsellikten sakınma halinden çok farklı bir şey olarak görülmelidir. Sonunda ödülünü hak edecek bir erdemin hayata geçirilmesinden çok daha fazlasıdır bu – ona diğerlerinden daha güzel ödüller vaat edilmiş olsa bile.[50] Bekâret varoluşun gerçek bir tahavvülü olarak düşünülür; bireyin varlığında (bedenen ve ruhen) onu ilk haline geri getirerek dünyevi sınırlarından, ölümün ve zamanın yasasından kurtaran ve onu bugünden itibaren sonu olmayan yaşama eriştiren bir "devrim" gerçekleştirir. Bekâret meleksi varoluşun kapısını açar. İnsanları, hâlâ aramızda yaşarken, bozulmazlık ve ölümsüzlük durumuna yükseltir: "İnsanı göğe yükseltir," der Emesalı Eusebios, "ve daha burada, yeryüzünde meleklerle birlikte yaşamasını sağlar."[51] Hatta göksel varoluş ilkesini yeryüzüne indirir: "Bakireler henüz melekler gibi Cennet'e yükselemez, zira bedenleri onları alıkoyar ama en azından, bedenen ve ruhen mukaddes olduklarında, daha bu dünyada bile göklerin Efendisi'nin tesellisine nail olurlar. Bekâretin yüce değerini anlıyor musun? Yeryüzünde hayat sürenleri Cennet'in sakinleriyle aynı yaşam koşullarına kavuşturduğunu? Bekâret, bedenle giydirilmiş olanlar gayri cismani güçlerden aşağı olsun istemez ve tamamen insan olsalar da onları meleklere özendirir."[52] Aziz Ambrosius da, "aşırılıkları" nedeniyle dünyaya düşmüş günahkâr meleklerin karşısına, iffetleriyle dünyadan Cennet'e geçen bakireleri koyarak, "İffetini koruyan kişi melektir"[53] der.

Bekâretin meleksi doğasına yalnızca mecazi anlamda ya da ruhun belirli bir tutumunu belirtmek için başvurulmaz. Bu doğa somuttur, maddeden geçer, dünyada faaliyet gösterir ve eşyayı

49. [A.g.e., XIII, 3.]
50. [Boş not].
51. Emesalı Eusebios, *Vaaz* VII, 5.
52. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XI, 1-2.
53. "*Castitas enim angelos fecit*", Aziz Ambrosius, *De virginibus*, I,8.

başkalaştırır. Dünyadaki varlığı sadece öteki dünyayı beklemekle ilgili değildir, öteki dünyayı yeryüzünde gerçekten hayata geçirir. Aziz Khrysostomos İlyas, Elyesa ve Vaftizci Yahya'nın yani "gerçek bekâret âşıkları"nın hayatlarını böyle tarif eder: "Onların karısı ve çocukları olsaydı, çölde bu kadar kolay yaşayamazlardı [...]. Bütün bu bağlardan kurtuldukları için yeryüzünde göklerdeymiş gibi hayat sürdüler. Duvara, çatıya, yatağa, masaya ve bu nevi herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktu. Çatıları gökyüzüydü, yatakları toprak, masaları çöl. Ve başka insanları açlığa, çölün çoraklığına mahkûm ediyormuş gibi görünen, bu mukaddes insanlar için bereket kaynağıydı [...], pınarlar, ırmaklar ve su birikintileri onlara bol bol tatlı içecek sağladı; bir melek onlardan biri için muhteşem bir sofra kurdu [...]. Ve Yuhanna [...], ne buğday ne şarap ne de zeytinyağıydı onun fiziksel varlığını idame ettiren, çekirgeler ve yaban balıydı bunu sağlayan. İşte yeryüzündeki melekler! İşte bekâretin gücü!"[54]

Ama bekârette, gökyüzü ve yeryüzünün bir bakıma "mekânsal" kesişiminden daha fazlası bulunur. Bireylerin bekâretinin de çağların ekonomisinde kendi yeri vardır. Bu fikre dair çok sayıda ve çok uzun açıklama birkaç ana tema altında toplanabilir.

Dünya tarihi iki evreye ayrılmıştır. Hâlâ boş dünyanın tarihi ve dolu dünyanın tarihi. Yaratılış'ın ertesi günü dünya boştu; onu tamamlayacak ve doruk noktasına taşıyacak olan, hayvanlar arasında cinsel, insanlar arasında ise cinsel olmayan çoğalmaydı. Düşüşün iki olumsuz sonucu oldu: İnsanların tensel olmayan çoğalmasını engelledi ve onları ölüme mahkûm etti. Cinsel üremenin ölümle belirsiz bir ilişkisi olur; ölüm gibi o da düşüşün sonucudur ama ölümün yarattığı tahribatları sürekli onarır: "İtaatsizlik eylemiyle günah sahneye çıktıktan ve Tanrı insanları ölümlü kıldıktan sonra, kadiri mutlak Tanrı, hikmeti icabı insan soyunun yayılmasını gözeterek, insan türünün cinsel birleşmeyle çoğalmasına hükmetti."[55] Eski Ahit'in bize evli ve geniş ailelerin reisleri olan ataları göstermesinin ve bekârete (birkaç tekil şahsiyet[56] dışında) özellikle itibar göstermemesinin sebebi budur. Ölüm yasası altında evlilik bir kuraldı. Ama bundan böyle dünyaya hükmeden artık bu yasa değildir. Artık "dolu", "tamamına ermiş" dünya çağındayız;

54. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, LXXIX, 1-2.
55. Aziz İoannes Khrysostomos, Tekvin üzerine *Vaaz*, XVII, bkz. aynı minvalde Nyssalı Gregorios, *De hominis opificio*, XVII.
56. Nyssalı Gregorios, Athanasios ve Ambrosius'un andığı Miryam [Meryem]; Olymposlu Methodius ve Nyssalı Gregorios'un andığı İlyas gibi.

Khrysostomos'un dediği gibi, insan türünün "küçük çocukluk"tan çıkıp yetişkinlik yaşına eriştiği çağdayız.[57] Çünkü Tanrı'nın hikmeti böyleydi. Doğumlarına ve günahlarına hâlâ çok yakın olan insanların, dikbaşlılık ettikleri müddetçe, bekâret gibi bir kuralı izlemeleri imkânsızdı. Böylece Rab onlara "çıraklıklarını" evlilik yasası altında yaptırdı. Ama bekâretin tamamına eren bir dünyayla birleşeceği mükemmellik zamanı geldi. Bu birleşme mümkün kılındı, şimdiyse zorunlu ve paradoksal şekilde verimli.

Mümkün kılındı çünkü Mesih bir bakirenin rahminde tecessüm ederek [insan biçimine bürünerek], bizzat kusursuz bir bekâret hayatı sürerek ve insanların vaftizin ruhani üretkenliğiyle yeniden doğmasını sağlayarak, onlara sadece bir erdem modeli sunmakla kalmadı, onlara tenin isyanlarına galip gelme gücü verdi ve bedenin kendisinin şan içinde dirilme imkânının kapısını açtı. Tecessüm'den sonra ve onun aracılığıyla, bizzat dünyada ve bizzat tenle ilişki içinde meleksi yaşamın geri verilmesi olarak bekâret mümkün hale geldi.[58]

Bekâret ayrıca zorunludur da, çünkü "zaman kısadır".[59]* Mesih'in döneceği an çok uzakta değildir. Bu yakınlıktan (yaklaştığının haber verilmesi dördüncü yüzyıl maneviyatının önemli yönlerinden biridir) olumsuz sonuçlar çıkarılabilir. Madem dünyanın sonu gelmiştir, insan neden dünyayla ilgilensin ki? Gelecek kapısı kapanırken neden gelecek nesilleri umursasın ki? Düşüncelerini neden öte dünyada olmasına rağmen bize bu kadar yakın olan gerçeklere çevirmesin ki? Şimdiye kadar "çocukça şeyler"le meşguldük; "gerçekte çocukça oyuncaklar olan dünya nimetlerini terk edip düşüncelerimizi semaya, göksel yaşamın ihtişamına ve şanına yöneltme"nin[60] zamanı geldi. Kimileri insan soyunun o zaman tamamen ortadan kalkabileceğini söyleyerek bekâret uygulamasına itiraz eder, oysa bugün hiçbir anlam ifade etmeyen bir endişedir bu: Kıyamet'in kopacağı zamanda, dünyanın Yaratılış'ında, insanın bahtiyarlık içinde yaşadığı dönemde, "ne şehirlerin ne zanaatların

57. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XVI-XVII ve [eksik not].
58. [Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XI.]
59. Aziz Hieronymus, *Adversus Helvidium*, 20 [Aziz Pavlus'tan alıntı, "*Tempus breviatum est*", 1 Korintliler 7:29].
* "Kardeşler, şunu demek istiyorum, zaman daralmıştır. Bundan böyle, karısı olanlar karıları yokmuş gibi, yas tutanlar yas tutmuyormuş gibi, sevinenler sevinmiyormuş gibi, mal alanlar malları yokmuş gibi, dünyadan yararlananlar alabildiğine yararlanmıyormuş gibi olsunlar. Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir." (ç.n.)
60. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, LXXIII.

ne de evlerin olduğunu" unutmayalım.[61] Böylece insan bekâretin dünyanın sonunda oynayabileceği ve oynaması gereken olumlu rol fikrine geri döner. Nyssalı Gregorios'taki bir pasaj bu konuda çok açıktır.[62] Bekâret kısırdır. Fakat bu kısırlık ölümle iki şekilde bağlantılı olan bedensel doğuma dayanır: öncelikle ölüm onun sonucu olduğu için; ikincisi de gelecek neslin sonu insanların birbiri ardına ölüme mahkûm olması anlamına geldiği için. Fakat üremenin reddi olarak bekâret ölümün de reddidir; dünyada ölüm ortaya çıktığında başlayan ve şimdi nesilden nesle yani ölümden ölüme devam eden bu belirsiz ve bitimsiz zinciri kırmanın bir yoludur. "Bekâret yoluyla ölüme bir sınır çizgisi çekilerek daha fazla ilerlemesi engellenir"; bekâreti seçmiş olanlar, "aslında kendilerini yaşam ile ölüm arasında bir sınır olarak konumlandırıp ileriye doğru atılımında ona engel oldular". Düşüşle başlayan silsile böylece kesintiye uğrar. Ölümün gücü artık etkinliğini sürdüremez, dolayısıyla bekâretin bu fiziksel kısırlığında, ölüme doğru yavaş bir ilerleyiş değil ölüme karşısında bir zafer ve artık onun bir yerinin olmayacağı bir dünyanın gelişini görmek gerekir.

Bu nedenle bekâret hem ölümün olmadığı bir dünyanın unsuru hem de o dünyanın tohumudur: bu dünyadan bir parça ve onun teşkil ettiği göksel gerçekliğe erişim. Ama bekâret aynı zamanda, bu gerçekliklere nazaran, ruhani ilişkiler kurmanın ve geliştirmenin bir yolu olarak da tasavvur edilir; birliğin biçimidir, akrabalık tarzıdır, doğurganlığın ve çocuk sahibi olmanın ilkesidir. Bu, Hıristiyanlıkta bekâret gizeminin farikalarından biridir, onu eski nefse hâkim olma anlayışından çok uzaklara taşıyan bir özelliktir.

Bakire nişanlı ve zevcedir. Bu tema Hıristiyanlıkta oldukça eskidir. Tertullianus bunu birçok kez formüle eder. *Tenin Dirilişi*'nde, gönüllü hadımlardan ve "Mesih'le evli"[63] bakirelerden bahseder hemen. *Karısına* hitaben yazdığı risalede, "Mesih'in milislerine kaydolmuş" ve yeniden evlenmek yerine "Tanrı ile evlenmeyi" tercih eden dulları över. "O'nunla yaşar; O'nunla sohbet ederler, ne gündüz ne gece terk ederler O'nu; dualarını çeyiz olarak O'na götürürler [...]. Tanrı'nın yeryüzündeki zevceleri zaten melekler ailesine mensuptur."[64] Bu fikir aynı zamanda *Bakirelerin Örtüsü*'nün

61. A.g.e., XIV, 5.
62. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XIV, 1.
63. Tertullianus, *De resurrectione carnis*, LXI.
64. Tertullianus, *Ad uxorem*, I, 4.

sondan bir önceki bölümünde de ortaya çıkar. Tertullianus evliliğin geleneksel işareti olan peçe takılmasını onaylamakla kalmaz, bunun aynı zamanda evli olmayan kadınlar için de kural olmasını ister: Örtü Mesih ile evliliğin işareti olacaktır. İki işlevi olan bir işaret: sadece kocalarına ait olan şeyleri gerektiği gibi gizlemek ve bu aidiyeti gerektiğince açığa vurmak. "Hakikati yalnızca Tanrı'ya göstermek için içindeki bazı şeyleri gizle, her ne kadar zevce olduğunu açığa vurduğunda yalan söylemesen de; zira Mesih'le evlisin: Ona tenini sundun; olgun yaşında onunla evlendin. Nişanlının istediği gibi yürü. Başkalarının nişanlılarına ve zevcelerine kendilerini örtmesini emreden Mesih'tir; elbette bunu kendi zevceleri için daha çok arzular."[65] Ama Tertullianus'un bütün bu metinde güttüğü amaç, gördüğümüz gibi, bekârete özel bir statü vermek değildir; aksine, onu nefse hâkim olmanın ve iffetin muhtelif biçimleri arasında genel bir disipline sokmak söz konusudur.[66]

Buna karşın, daha sonra, Mesih'in karısı statüsü yalnızca bir ayrıcalık olarak değil aynı zamanda özel bir muhtevaya sahip bir deneyim olarak yalnızca bekârete tahsis edilecektir. Ancak bunun iki olası anlamı vardır: Mesih'e vaat edilen bakire, Kilise'nin tamamıdır ya da dünyadan temelli vazgeçmiş kişinin bireysel ruhudur. Methodios'un *Şölen*'ini sona erdiren İlahi bu açıdan önemlidir. Bakireler topluluğundaki bakirelerin her biri hem kendi adına hem de tüm diğerleri için söyler nakaratı: "Senin için saf tutuyorum kendimi / Sımsıkı elimizde tuttuğumuz / Işıldayan kandillerle / Ey Zevç, seni karşılamaya geliyorum!". Ama bu bakireler aynı zamanda Bakire Kilisesi'nin hizmetkârlarıdır ve şarkıları onunla evlenecek Mesih'in gelişini haber verir: "Ey mübarek genç Zevce / Biz maiyetini onurlandırıyoruz, / Sana şarkılar söylüyoruz, saf ve bakire Kilise."[67]

Görünüşe göre, bekâret deneyiminde, Mesih'in eşi haline gelen bireysel ruh teması eklesiyastik temadan ayrılır, gelgelelim eklesiyastik tema ortadan kaybolmaz (durum böyle olmaktan çok uzaktır) ve ikisi arasındaki sembolik göndermeler de silinip gitmez. Her halükârda Rabbin nişanlısı olarak bakire, dördüncü yüzyılın yazarlarında her daim mevcuttur: Nyssalı Gregorios ("Ba-

65. Tertullianus, *De velandis virginibus*, XVI.
66. Bkz. alıntılanan pasajdan önce gelen satırlar, burada Tertullianus bütün kadınları örtü takmaya çağırır.
67. Olymposlu Methodios, *Le Banquet*, "Refrain et couplet", XX.

kire, bozulmaz Zevç'i ile yaşar"[68]), Ankyralı Basileios,[69] Emesalı Eusebios ("Bakireler erkeklerin hizmetçisi değildir; onlar Mesih'in zevceleridir"[70]), Ambrosius ("Göksel âlemin adayları arasında kralla evlenmeye gidiyormuş gibi ilerledin..."[71]), Khrysostomos ("Bakirenin zevcine benzeyen veya ona denk bir eş yoktur; hiç kimse ona zerre yaklaşamaz"[72]). Bu temanın Hıristiyan mistisizminin tarihi boyunca ne denli genişleyeceği ve onun bütün bir veçhesine nasıl hâkim olacağı gayet iyi bilinir.

Burada yalnızca, bu temanın ileride gideceği ve Nyssalı Gregorios'un bu iki evlilikle ilgili risalesinin yirminci bölümünde zaten işaret edilmiş olan yönlerden bazılarını son derece şematik biçimde açıklamak istiyorum. Mümkün olan ama kesinlikle bağdaşmayan iki birliktelik vardır: biri tensel evlilik, diğeri ise manevi evlilik. İlki, bir insanla fiziksel birleşme olarak anlaşılmalıdır ama aynı zamanda genel olarak, dünyaya bağlılık diye de anlaşılmalıdır, ki söz konusu dünya tam olarak evliliğin hem bileşeni hem nedeni hem de simgesidir. Ruhani gerçekliklere erişmeyi sağlayan ve onlarla bağlantı kuran evlilik ise ancak bu birinci tür evlilikten vazgeçilmesiyle gerçekleşebilir. Bu vazgeçişin özel ve genel olmak üzere iki biçimine "bekâret" adını verince, Nyssalı Gregorios'un, bekâretin manevi evliliğin "işbirlikçisi ve sağlayıcısı"[73] olduğunu söylemesi mümkün hale gelir. Ankyralı Basileios aynı fikre daha mecazi bir anlam verir: Rabbe vaat edilen bakire, Rabbin kullarının tekliflerine maruz kalır sık sık ama bakire, nişanlısına büyük hakaret olan tüm bu teklifleri reddetmedikçe kabul edilemez.[74] Kısacası Mesih'le evlilik, ister katı anlamda bir evlilik, isterse sembolik olarak dünyayla kurulan bağlar söz konusu olsun, diğer tüm evliliklerin dışındadır.

Bu ruhani nikahlar sadece bir izdivaç söz konusu olduğu için böyle tarif edilmemiştir. Tüm evlilikler gibi, karı kocanın her biri için hem beklenen ödülü hem de gerekli fedakârlığı teşkil eden bir mübadele sisteminin parçasıdırlar. Ruh kendisini Gelin olarak sunduğunda ne gibi bir katkıda bulunabilir? Gençlik mi getirir? O zaman bu, din değiştirmenin getirdiği gençleşme, "ruhun yeni-

68. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, III, 8.
69. Ankyralı Basileios, *De l'intégrité de la virginité*, 27.
70. Emesalı Eusebios, *Homélies*, VI, 16.
71. Aziz Ambrosius, *De lapsu virginis consecratae*, V, 19.
72. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, LX.
73. [Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XX, 1.]
74. Ankyralı Basileios, *De l'intégrité de la virginité*, 37.

lenmesi" olacaktır. Varsıllık mı? Bu, dünyevi mallar değil "göksel hazineler" olacaktır. İyi bir ailede doğmak mı? Bu durumda, kaderin belirlediği bir doğum değil erdemle kazanılan doğum söz konusu olacaktır. Son olarak, güç ve sağlık mı? O zaman da bunlar, zihnin gücü ve bedenin zayıflamasıyla elde edilen şeyler olacaktır.[75]

Bu izdivacın, hiçbir fiziksel tarafı bulunmasa da, yine de arzu ve sevgi içeren bir coşkuyla sürdürüldüğünü, sahipliğe ve bir varlığın diğerinde gerçekten mevcudiyetine yol açtığını anlamak gerekir: "'Mesih her şeyde ve herkeste' (Koloseliler 3:11) olduğundan, buna mukabil şu da akla uygundur: Bilgeliğe âşık kişi gerçek bilgelik olan, arzusunun ilahi nesnesine sahip olacaktır ve bozulmaz Zevcine bağlanmış ruh gerçek bilgeliğe yani Tanrı'ya duyduğu sevginin meyvesini elde edecektir."[76] Nyssalı Gregorios ruhani arzu temasından ruhun yükselişinin ilkesi olarak bahsederken, Khrysostomos aynı temanın diğer yönünü, Zevç'i bakire ruhun güzelliğine çeken dürtüyü izah eder. "Çünkü bakirenin bakışı o kadar güzel ve çekicidir ki, erkeklerin sevgisini değil gayri cismani Güçler'in ve onların Efendisi'nin sevgisini uyandırır." Bu iç güzellik o kadar büyüktür ki, bedenin kendisini dönüştürür ve aydınlatır, böylece fiziksel arzunun ters biçimini, saygıyı doğurur: "Bakirenin etrafını öyle bir tevazu sarmıştır ki, sefahat düşkünleri bile ona dikkatle baktıklarında utanıp kızararak çılgınlıklarını yatıştırırlar [...]. Bakire ruhun tatlı kokusu duyulara yayıldığında, içerideki gizli erdemi ortaya çıkarır."[77] Nihayet bekâret halinin muhtevası olan bu izdivaç veluttur – Nyssalı Gregorios'un başka bir pasajında ne kadar mebzul olduğundan bahsettiği acısız bir veludiyettir bu: "Gebe kalmak artık bir melanet değil, çocuk doğurmak günah değil ve doğumlar artık ne kana bağlı ne insanın iradesine ne de tenin isteğine, doğum yalnızca Tanrı'ya bağlıdır. Kalbinin canlı pınarında ne zaman ruhun bozulmazlığını kavrasan bu olur."[78]

Bu taslağın fazla şematik veya fazla dağınık görünebileceğinin farkındayım. Dördüncü yüzyıldaki bekâret mistisizminin birkaç önemli özelliğine odaklanırken amacım şunu göstermekti: Cinsel ilişkilerden tamamen, aslen ve katiyen uzak durmaya çok yoğun değer atfedilmesi yasak mahiyetinde değildi; bekâret basitçe bedenin

75. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XX, 4.
76. [A.g.e.]
77. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, LXIII, 2-3.
78. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XIV, 4. Ayrıca bkz. Aziz Ambrosius, *De virginibus*, I, 6.

hazlarını kısıtlayan bir ekonominin uzantısını veya genişlemesini temsil etmiyordu. Hıristiyan bekâret anlayışı antikçağda ahlak felsefesinin zaten bildiği ve ilk yüzyıllarında Hıristiyanlığın miras aldığı, nefse hâkim olma anlayışına dair bir reçetenin radikal veya daha aşırı bir ifadesinden çok farklı bir şeydir.

Dar anlamıyla bekâret teması, kimse için zorunlu hale getirilmese bile herkese değişen yoğunluklarda tavsiye edilen bir cinsel perhiz reçetesinden yavaş yavaş tezahür etmesine etmiştir ama ondan tezahür etse de ayrılıp farklılaşmıştır da. Çünkü nefse hâkim olma ilkesi bir kuralın ya da en azından genel bir tavsiyenin olumsuz biçimine sahiptir oysa bekâret, Olymposlu Methodios'un diyaloğunun zaten gösterdiği üzere, seçime bağlı olarak bazı kişilere yönelik olumlu ve karmaşık bir deneyimi belirtir. İnsan davranışının sadece bir yönünü değil hayatın tamamını ilgilendiren ve onu dönüştürebilecek bir seçimdir bu. Nefse hâkim olmaktan bekârete giden yolda, olumsuz ve genel bir tavsiyeden, olumlu ve özel bir deneyime dönüş gerçekleşir.

Bekâret mistisizmi dünya tarihine ve kurtuluş meta-tarihine dair bir tasavvurla bağlantılıdır. Eski bakış açısına göre önemli bir değişikliktir bu. Nitekim eski anlayış cinsel ilişkileri, arzuyu ve üremeyi doğal dünyaya bağlıyordu; bunlar doğal dünyanın bir parçasıydı. Aleksandreialı Klemens üreme ile Yaratılış arasında bir dizi yakın ilişki kurarak bu vizyona sadık kalmıştır. Ama meleksi bekâret teması ile Yaratılış ve üreme arasında bir kopuş kendini gösterir; söz konusu olan, cinsel etkinliğin dünya tarihinde rol oynamasının temeli olan bir kırılmadır: Cinsel etkinliğin amacı ölüm yasasının tamamen zafer kazanmasını engellemektir; yeryüzünü doldurmaktır; Tecessüm ile birlikte kefaret zamanı gelip çattığında, cinselliğe sıra gelip de ortadan kaybolmadan önce bunu gerçekleştirmektir. Aynı zamanda dünyanın tamamlanma çağı da olan bekâret çağı Yasa, ölüm ve cinsiyetlerin birleşmesinin birbirine bağlı olduğu bir zamanı sona erdirir. Böylece bekâret pratiği bireysel cinsel perhiz ile doğanın mekanizmaları arasındaki ilişkilerden tamamen farklı bir anlam kazanır. Son olarak, bekâret mistisizmi arzulara, eylemlere ve cinsel ilişkilere birebir tekabül eden bir dizi hareket, birleşme, bağ ve üremeyi ruhani figürler biçiminde yansıtan bir durak [ekler eylemler alanına].[79]

Bu nedenle bekâretin değer kazanması cinsel ilişkilerin öylece saf dışı bırakılmasından veya yasaklanmasından bambaşka bir şeydir

79. Elyazmasında bu kelimelerin üstü çizilmiştir.

ve bundan çok daha fazlasıdır. Bireyin kendi cinsel davranışlarıyla ilişkisinin önemli ölçüde değer kazanmasını içerir, çünkü bu ilişkiyi tarihsel, meta-tarihsel ve ruhani bir anlamı olan olumlu bir deneyime dönüştürür. Her şeyi açıklığa kavuşturmak için şunu ifade edelim: Hıristiyanlıkta cinsel eyleme olumlu bir değer biçildiğini söylemek değildir mesele. Ama ona açıkça atfedilen olumsuz değer öznenin kendi cinsel etkinliğiyle ilişkisine, Yunan ya da Roma ahlakının hayal bile edemeyeceği bir önem bahşeden bir bütünün parçasıdır. Batı öznelliğinde seksin işgal ettiği merkezi yer bu bekâret mistisizminin oluşumunda daha o zaman kendini açıkça gösterir.

Dördüncü yüzyılda Nyssalı Gregorios, Khrysostomos veya Ambrosius gibi yazarlarda karşılaşılan, manevi bir deneyim olarak bekâret temalarının temelde Olymposlu Methodios tarafından geliştirilen temalara çok yakın olduğu görülür, her ne kadar yaptıkları tefsirler açısından birçok hususta ondan farklı olsalar ya da birbirlerinden ayrılsalar da. Fakat burada bizi ilgilendiren konu açısından en göze çarpan ve en önemli fark Nyssalı Gregorios'un "sanat ve bilim" [*De la virginité*, IV, 9] dediği şeye; yani bir biçim, bir teknik, kendiyle ilişkinin düşünüp taşınılmış ve tatbiki icrası olarak bekârete ilişkindir.

Bekâret uygulamasının çaba gerektirdiğini, temelli karar verilmiş bir cinsel perhizden ibaret olmadığını, sürekli bir çalışma olduğunu ilk söyleyen dördüncü yüzyıl yazarları değildi. Fakat bu ilkeye üç şekilde ayrıcalıklı bir statü veren onlardı. Öncelikle bu ilkeyi kapsamlı bir şekilde ele alıp geliştirdiler. Ankyralı Basileios bu konuda "göksel krallığın güçlülere ait olduğunu"[80] hatırlatır. Khrysostomos birçoklarının "bekâretin gerektirdiği zahmetleri düşününce geri adım attığını"[81] vurgular; "teşebbüsün zorluğu"nu, "verilmesi gereken mücadelelerin meşakkatini, bu savaşın omuzlara bindirdiği külfeti"[82] teslim eder. Evliliğin sakıncaları ile bekâret halinin dinginliği arasındaki geleneksel karşıtlık bu temelde geliştirilmiştir. Khrysostomos'un bütün incelemesi boyunca çaprazlama yer değiştiren bir karşıtlık bulunabilir: Evlilik sıkıntıların ve endişelerin nedeni olarak sunulurken, bekâret ruha asude bir berraklık getirir fakat bekâret meşakkatli, fasılasız bir mücadeledir, oysa evlilik bir kolaylık yoludur; her zaman açık denizlerde fırtınalara göğüs

80. Ankyralı Basileios, *De l'intégrité de la virginité*, 4.
81. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XXII, 2.
82. A.g.e., XXVII, 1.

geren bakirenin bilemeyeceği bir liman ve istirahattir.[83] Bekâret halinin çetinliği, dönemin çileci literatüründe eksik olmayan iki metafora göre, askerlerin girdiği muharebeler ve jimnastikçilerin idmanlarıyla karşılaştırılır. Bakire kuşatma altındaki bir şehirdir: "Gözlerinin her zaman açık olması" gerekir, "her sınavda büyük bir sabra, sarsılmaz surlara, istihkâm duvarlarına ve sürgülere, uyanık ve cesur muhafızlara" ihtiyacı vardır; düşünceleri gece gündüz "savaş koşullarının getirdiği bu zorlu görevde" olmalıdır; baştan başa "müstahkem" halde bulunmalıdır.[84] Ya da bir rakiple kapışması gereken bir atlettir: "Bundan böyle önünde iki seçenek vardır", arenadan "ya başında bir taçla ya da yere serilmiş ve alnına utancın lekesi sürülmüş olarak" ayrılacaktır.[85]

Böylece açıkça çileci uygulamalar arasında yer alan bekâret tüm diğerleriyle aynı ilkeye tabidir: Bir yöneticinin müdahalesi olmadan başarıyla hayata geçirilemez. Olymposlu Methodios kadınlardan oluşan bir çevreden bahseder sadece, hepsi mükemmel olsa da içlerinden biri öğretisiyle ve sunduğu örnekle diğerinden üstündür. Cyprianus ise bu yolu seçenlere öğüt vermiş, tavsiyelerde bulunmuş ve görüşleriyle yardımcı olmuştur. Dinin bütünüyle temelini oluşturan Kutsal Kitap'a "riayet" olarak gördüğü bir disiplinin önemini vurgulamıştır. Yine çeşitli vaazlar da bekâret hayatını benimsemiş çocuklara karşı anne ve babanın rolü üzerinde durur ısrarla.[86] Nyssalı Gregorios *Bekâret Üzerine* adlı eserinin son bölümünün tamamını bu halin kurallarını bir akıl hocasından öğrenmenin zorunluluğuna hasreder.

Bu minvalde birçok gerekçe sunar, genel ilke olarak hepsi şuna dayanır: Bu sanatta yapılan hata diğerlerinin hepsinde yapılan hatalardan daha vahimdir zira önüne koyduğu hedef bizzat kendimizizdir ve bu alanda hata yapmak insan ruhuna zarar verdiği gibi onu ölümle burun buruna getirir.[87] Kişinin kendine güvenemeyeceği, öncelikle bekâret halinin ve uyulması gereken kuralların doğada yazılı olmamasıyla açıklanır. Gregorios'un deyişiyle, söz konusu olan bir bakıma "yabancı dil" öğrenmektir. Doğayı takip eden insana kıyasla, bir yaşam türü (*diagôgê*) olarak bekâret "yenilik"

83. A.g.e., XXXIV, 1-2.
84. A.g.e., XXXVII, 1-2. Ayrıca bkz. XXXVII, 4.
85. A.g.e., XXXVIII, 1.
86. Örneğin Dom David Amand de Mendieta tarafından yayımlanan vaaz, a.g.e.
87. Nyssalı Gregorios, *De la virginité*, XXIII, 2.

hasletine sahiptir.[88] Ama Gregorios daha da ileri gider: Bekâret sadece doğadan kopmuş konumda değildir, tıp mesabesinde bir sanattır. Tıbbı kendi kendine öğrenmeye kalkmak imkânsız, beyhude ve tehlikelidir. Bu sanat yapılan deneyler sayesinde yavaş yavaş temayüz etti, öncülerin gözlemleri gelecek kuşaklara reçeteler ve kurallar sağladı. Ama daha yakından bakıldığında, Gregorios'un tıbbı yalnızca bir karşılaştırma aracı olarak kullanmadığı görülür. Felsefenin ruhları iyileştiren bir sanat olduğunu hatırlatır: "Ruha tesir eden her tutku" için bir tedavidir felsefe. Ve metnin hemen önceki satırlarında bekâret halini ilahi bir felsefi yol olarak tanımladığından, bu sanatın (dar anlamıyla ve en azından bazı yönleriyle) kişinin kendi ruhuna ihtimam göstermesinin bir yolu olduğu anlaşılmalıdır.[89] Genç bir ruh bu sanatı hatalara düşmeden tek başına uygulayamaz: Bu hatalar cehaletin ama aynı zamanda ölçülülük ilkesinin olmayışının sonucudur;[90] ruh kendi haline bırakıldığında coşkulu atılımı yüzünden tehlikeden tehlikeye koşar: "Kimileri kendilerini bu soylu yaşama arzu duymaya götüren bahtiyar bir coşkunun kollarına bıraktı ama daha onu seçtikleri an mükemmelliğe ulaştıkları zannına kapılarak, çılgın gururları yüzünden başka bir engele takıldılar, zira düşüncelerinin meylettiği güzellik konusunda aptalca yanıldılar."[91] Böylece Gregorios'un bekâret üzerine risalesinin son bölümünü açan bu pasajda, genel olarak irşat/ruhani idare uygulamasını gerekçelendirmeye yaradığını gördüğümüz argümanların birçoğuyla yeniden karşılaşıyoruz.

Mürşidin rolüne gelince, Nyssalı Gregorios bekâret sanatında kişiye "amellerin rehberlik etmesi"[92] gerektiğini öne sürerek, onu ısrarla yazılı dersin karşısına koyar. Aslında kişinin bu zor durumu öğrenmesine yardımcı olan öğreti konusunda metin son derece eliptiktir. Esas itibariyle, örnek verenin rolünden bahseder.[93] Ama bundan sırayla iki anlamda söz eder: bir yandan yaşamlarımız için bir model, bir "kanon" söz konusudur – Gregorios onu bir koro başı olarak takdim eder, takipçileri onun hareketlerini taklit eder; öte yandan ondan, gözlerimizi diktiğimiz bir işaret noktası, bir

88. A.g.e. Bekâreti uygulayanlar onu henüz uygulamayanlara nazaran *alloglôssoi*'dur [yabancı dil bilen].
89. A.g.e., XXIII, 2.
90. "*Enkrateias metra*", a.g.e., XXIII, 1.
91. A.g.e., XXIII, 3.
92. "*Hê dia tôn ergôn huphêgêsis*", a.g.e., XXIII, 1.
93. Başka ışıkları yakan bir ışık türünden örnekler verir (a.g.e., XXIII, 5).

hedef olarak da söz eder çünkü sonunda "ilahi iradenin limanına yanaştığında" bekâret halinin ne olduğu onda görülebilir: Oraya ulaşanlar "ruhlarını huzur ve sükunet içinde dingin tutar". Dalgaların gürültüsünden uzakta korkusuz yaşarlar; o zaman hayatlarının parlaklığı adeta ateşten işaretler oluşturur.[94] Yani burada tekrar, bekârete bağlı, şanı yücelmiş ve kemale ermiş dinginlik temasıyla karşılaşırız. Ama aslında metinde ne mürşidin rolü ne gayretli bir çalışma içinde bu hale yayılan ve onu ayakta tutan alıştırmalar ve savaşlar ne de mürşidin kullandığı teknikler, önerdiği kurallar veya verdiği tavsiyeler açıkça görülür.

94. A.g.e., XXIII, 6.

[3]
[Bekâret ve Kendini Bilmek]

Bekâret yaşamının yönetimi, diğer metinlerde bilakis gayet açıktır. İki metinde bunun örneklerini ele alacağım. Biri Doğu Hıristiyanlığına ait, manastır kurumlarından bağımsız ve kadınlara hitap ediyor: *Bekâretin Sağlamlığı Üzerine*. Bu risale uzun süre Caesarealı Basileios'un eserleri arasında yer alsa da bu yüzyılın başından beri Ankyralı Basileios'e atfediliyor. İkinci örnek ise, Cassianus'un *Kaideler* ve *Sohbetler*'inde, manastır hayatında saflık sorunlarına hasredilmiş bölümler. Bağlamları ve ilhamları bakımından çok farklı olmakla birlikte, her ikisi de dördüncü yüzyılda "benlik teknikleri"nin gelişimine ve bu tekniklerin bekâret pratiğinde işgal ettiği yere tanıklık eder.

– I –

Ankyralı Basileios'un metni dördüncü yüzyılın ortalarına tarihlendirilir, her halükârda 358'den öncedir.* Çileci uygulamaların (mal mülkün terk edilmesi, sık sık oruç tutmak, yerde uyumak gibi nefis terbiyesine yönelik riyazet uygulamalarının) gelişimine atıfta bulunarak, daha ilk satırlarda kendi bağlamının ne olduğunu ortaya koyar. Ama o dönemde sıkça rastlanan ısrarlı övgü edebiyatından kendini ayırır: Kendini pratik bir metin olarak sunar. Bu demek

* Caesarealı Basileios (ö. 379) 358'de bir manastır kurmuştur. Manastır kurumlarına atıfta bulunmayan Ankyralı Basileios ise 362'de idam edilmiştir. Bu bilgilere istinaden, metin Ankyralı Basileios'a atfediliyor ve 358 öncesine tarihlendiriliyor olmalı. (y.h.n.)

değildir ki dördüncü yüzyıl maneviyatında karşılaştığımız temalarla hiçbir ilgisi yoktur. Daha ilk satırlarda anılan Zevç-İsa figürü[1] metin boyunca sürekli karşımıza çıkar: Gelin'in güzelliği, Rabbine duyduğu sevgi, ondan talep edilen sadakat, O'nu memnun etmek için taşımak zorunda olduğu arzu gibi hususlarla birlikte evlilik mefhumu kapsamlı bir şekilde ele alınır.[2] Ayrıca bekâret yoluyla ruhun bozulmaz kılındığı ve böylece bu dünyada bile melek yaşamı sürebileceği tasdik edilir.[3] Keza iki çağa atıfta bulunulur; Âdem'in başlattığı evlilik çağı ve Mesih tarafından bakireye özgü saflık biçiminde tohumu atılmış geleceğin dünyası.[4] Bu bakış açısından, Ankyralı Basileios'un risalesi bekâret üzerine kaleme alınmış başlıca ruhani metinlerle doğrudan süreklilik arz eder.

Ama yine de maksadı, bir amaca göre araçlar tespit etmektir.[5] Mesele iyinin ilmini öğrenmiş olanlara ders vermek değil, onun sevgisini hissedenlere arzuladıkları bu iyiliğe nasıl ulaşacaklarını göstermektir. Netice itibariyle sistematik bir kurallar bütünü tanımlamayan bir yaşam kitabıdır: Manastır kurumlarına hiç atıfta bulunmaz. Sadece, ilk satırlarda, eserin (Basileios'un hitap ettiği) piskopos Letoius sayesinde iyiye olan sevgiyi kavramış kişilere yönelik olduğuna dair bir işaret vardır, fakat yerleşik bir topluluğun söz konusu olduğuna dair hiçbir ima bulunmaz.[6] Yalnızca metnin açılımı (herhangi bir gerekçe veya ek açıklama verilmese de) onun kadınlar için yaşam reçeteleri sunduğunu gösterir. Bu bakımdan yüzyılın ikinci yarısında Euagrios Pontikos, pseudo-Athanasius veya Ambrosius tarafından yazılan pratik eserlere yakındır. Yine de onlardan şu bakımdan farklıdır: Basileios bir dizi tıbbi bilgiye yaslanır; bu bilgileri belli başlı ayrıntılarla açıklar ve buradan hareketle adap kurallarından ziyade (her ne kadar bunlara atıf yapsa da), ruh ve bedenle bağlantılı teknikleri, usulleri, yapma ve olma tarzlarını izah eder. Kitabın konusu kıyafetlerden ve ahbaplıktan ziyade hisler, arzular, imgeler ve anılardır. Başkaları karşısındaki tutumdan ya da onların arasındaki adabımuaşeretten çok, kişinin kendisiyle olan ilişkisi mesele edilir. Nitekim Basileios bütün süs ve beğenilme merakından zorunlu olarak vazgeçilmesi gerektiğini

1. Ankyralı Basileios, *De l'intégrité de la virginité*, 1.
2. A.g.e., 24-29; 36-39.
3. A.g.e., 2; 51.
4. A.g.e., 54 ve 55.
5. A.g.e., 1.
6. Her halükârda, tavsiyesinin okuma grupları için faydalı olabileceğine de işaret eder.

vurgularken, bizim aşina olduğumuz argümanın (bir kadın Tanrı'yı ancak Tanrı'nın onu yarattığı haliyle hoşnut edebilir[7]) beraberinde [başka bir argümana] başvurur: Bütün bu vücut bakımı, yalnızca seyredenlerde değil, buna kendini kaptıran kadının da ruhunda duyumlar, imgeler ve arzular uyandırır.

Ankyralı Basileios'a göre bekâret sanatının iki yönü vardır. Birincisi, ayrılma veya kopma teknolojisi olarak adlandırılabilecek şeyi içerir.

Öncelikle doğal arzunun kesintiye uğratılması. Basileios cinsiyetlerin çekiciliğini insanlar ve hayvanlar arasında aynı şekilde geçerli olan genel bir ilkeyle açıklar. Tanrı, yeryüzünü doldurmak için, erkeklerin vücudundan bir "parça" ayırarak üreme/çoğalma olanağı verdiği "prototip tohumlar" kullanmıştır; bu parça, eril bireyin yeniden birleşmeye çalıştığı dişiyi oluşturur. Basileios bu yeniden birleşme eğilimine sırayla iki biçim verir: karşılıklı çekim, erkek ve dişiyi simetrik bir konuma yerleştiriyormuş gibi görünür (ontolojik olarak bunlar aynı bireyin iki kısmıdır); erkeğin dişiye yönelik dürtüsü ise, "fizyolojik" bir asimetri yoluyla, çekim ilkesini bir tarafa, hareketin gücünü diğer tarafa yerleştirir. Dişil, mıknatıs gibidir; eril, metal gibi. Kadın edilgendir çünkü erkek ona doğru yönelir ama dişi aynı zamanda bir hareket ilkesidir çünkü cezbeden hazzın odağıdır, ki bu da eril taraftaki daha büyük gücün, koruma arzusuyla yumuşatılmasını ve hafifletilmesini sağlar. Her halükârda bu doğal dinamikte (bunu tanımlamak için, Basileios Kutsal Kitap'a ancak çok uzak bir anıştırmada bulunur, asıl referans şemasını ise doğa tarihinden alır) dişil tarafın ayrıcalıklı bir "stratejik" konumda olduğu görülür. Cazibe odağı olduğu halde kendisi hareketsiz olan kadın, en baştan doğaya kazınmış bu hareketi kesintiye uğratabilir. Bakirenin rolü işte budur: bu genel çekim sürecinde kırılma noktası olmak.

Fakat Basileios'a itimat edilecekse, bu çekim yalnızca Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığına göre, böyle bir kopuş neden gerekli olsun? Çünkü kendi başlarına eşit ve doğaları itibariyle özdeş olan, dolayısıyla cinsel farklılaşmaya uğramamış[8] ruhlar bağlı oldukları bedenin hareketlerinden etkilenir. Onlar bedensel cinsiyetlerinden adeta döllenerek [*recevoir l'imprégnation*] eril ya da dişil olurlar ve Tanrı'nın maddi olmayan sevgisine ancak bu duygulanımlardan

7. "*Areskei de toiautê hoian autos autên plasai êthelêsen*", a.g.e.,17. Aynı argüman Cyprianus'ta da bulunur, bkz. yukarıda s. 145-146.
8. Ruhlarda cinsiyet farklılaşması meselesi eski bir meseledir. Örneğin Tertullianus [(*Du voile des vierges*, 7-8; *De l'âme*, 27, vs.)].

koparak ulaşabilirler. Basileios bu kopuşa iki biçim verir; bunların her ikisi de, farklı şekillerde olsa bile, cinsiyetler arasındaki çekim ilkesi olan haz ile ruhun beden tarafından karartılmasının ya da ağırlaştırılmasının genel biçimi olan haz arasında belirli bir denklik fikrine dayanır. Basileios önce hazzın (*hedônê*) türsel olarak benzersiz olduğunu, dolayısıyla yalnızca bizi cinsiyetlerin birleşmesine iten hazza değil aynı zamanda diğer bütün hazlara da hükmetmek gerektiğini açıklar; nitekim haz akışı, beş duyu aracılığıyla hissedilir nesnelere doğru, sonra da bu nesnelerden ruha kadar durmadan gidip geldiğinden ve dalgalanmalar yaratıp sıkıntı verdiğinden, bu giriş çıkışları ve kanalları gözetlemek, duyuların kapısında tetikte olmak icap eder, ki zaten bekâret sanatının çok önemli bir bileşeni bu olacaktır. Bu haz akışlarının bütün ekonomisi dikkati vücudun ve dış dünyanın sınırlarına, algı organlarına ve bu organların algılayabileceklerine odaklayarak inşa edilmelidir. Bakış ekonomisi icabı, gözlerin gördüğü her şeye gelişigüzel yönlendirilmemesi gerekir; işitme ekonomisi icabı, söylenen her şeye değil öğrenmenin faydalı olacağı şeylere dikkat kesilmek gerekir. Kısacası mesele ruhu rahatsız eden ve bir şekilde "cinselleştiren" haz dürtülerine içkin bir tehlikeye yanıt olarak, bedenin dış dünyaya seçici biçimde kapatılmasıdır.

Gelgelelim Basileios en azından kısmen kapatılması gereken bu duyular arasında dokunma duyusuna merkezi bir önem verir. Basileios bu duyuya merkezi bir yer vermesini birçok sebep sunarak açıklar. Dokunma duyusu seksin hazlarını uyandırmakta diğerlerinin hepsinden daha güçlüdür. Tat almak için de önemlidir (ki görünüşe göre Basileios onu da bir tür dokunma olarak kabul eder); yiyecek ve içecekler cinsel hazları harekete geçiren en önemli etkenler arasındadır. İkincisi ve en önemlisi, dokunma duyusu tüm duyuların genel biçimi olarak işlev görür. Her duyuda, dışarıdaki şeyler farklı farklı şekillerde bedene dokunur; dokunuş dıştaki şeylerin görüntüsünü ruha taşır, bu şeylerin bedene yayılmasına ve ruhu sarsmasına sebep olur. Dokunma duyusu bütün bedensel duyarlılığın adeta genel ortamı ya da dayanağıdır. Her duyum biçiminde az çok mevcut, az çok etkin, az çok belirleyicidir. Bu nedenle insan tüm duyu kanallarını kateden hazların hareketini kontrol etmek istiyorsa, en çok dokunmaya dikkat etmelidir. "Temaslardan kaçının": Birebir anlamıyla anlaşılması gereken bir kuraldır bu. Basileios bunun çeşitli uygulamalarını sıralar: ku-

caklaşmalardan kaçının, erkekler ve kadınlar hatta erkek ve kız kardeşler arasındaki temaslardan kaçının, bu temaslar ancak aynı cinsiyetten iki kişi arasında gerçekleşirse tehlikesizdir.[9] Ama bu ilke daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmalıdır: bedenin kuvvetini azaltın, tepki kapasitesini zayıflatın, aşırı canlı dürtülerinin ruhu çok fazla sarsmasından kaçının. Daha da genel olarak: Bedenin bir bütün olarak (tüm temasların yeri olarak) ruhla temas etmesinden kaçının. Beden ve ruh arasındaki ayrılıkla, karşılıklı olarak tecrit edilmeleriyle ilgili bu tema metin boyunca farklı biçimlerde tekrar tekrar karşımıza çıkar: pencerelerini sonuna kadar açık tutan ve oradan durmadan kendilerini sergileyen fahişeler gibi davranmak yerine, pencerelerini dikkatlice kapatması gereken ruh imgesi;[10] askerler kalacak yer bulmak için içeri girmeye çalıştığında kapısını kilitli tutan evin reisi imgesi;[11] bozulmamak için ayrı kalmaları gereken su ve yağ imgesi.[12] Öyleyse ruh ve beden birbirinden özenle ayrı kalsın; ikisini de "kendi yerlerinde, rollerinde ve kullanımlarına uygun olarak" tutunca aralarında barış hüküm sürecektir.[13]

Fakat Basileios için bu farklı ayırma usulleri (duyuların duyulur şeylerden, bedenin dünyadan, ruhun bedenden ayrılması) bekâret sanatının sadece bir yönüdür. Bambaşka bir yönü, ruhun kendisiyle ve kendi üzerinde yapması gereken çalışmayla ilgilidir. Ruhun saflığı olmadan bedenin saflığı boştur; bu düşünce, Basileios'un çeşitli biçimler verdiği gayet geleneksel bir temadır. Çifte saflık biçimi: Bedenin hareketlerine olduğu kadar ruhun hareketlerine de dikkat edilmelidir, ancak bedenen ve ruhen bakireyseniz bakire addedilebilirsiniz. "Oruç tutarak bedenin hevalarına gem vururken, ruhu kendi zayıflıklarıyla, hasetle, ikiyüzlülükle ve diğer tutkuların hareketleriyle çalkalanır halde bırakırsak, bedensel perhizi erdeme yararlı kılamayız. Öte yandan ruhu tutkularından arındırırken, bedeni karnın hazlarına ve diğer zevklere teslim edersek, edepsizlik düzensizliğe sebep olmasa bile, hayatımızı erdemli hale getiremeyiz."[14] Esas mesele ruhun saflığıdır ki bedenin ahlaki bütünlüğüne nispetle birincil ve belirleyici unsurdur: "Çünkü ruh bozulmazsa, beden de bozulmadan korunur ama ruh kötü düşüncelerle fesada

9. Ankyralı Basileios, *De l'intégrité de la virginité*, 44-45.
10. A.g.e. 15.
11. A.g.e.
12. A.g.e., 46.
13. A.g.e., 47.
14. A.g.e.

uğramışsa, beden bozulmadan kalmış gibi görünse bile, habis düşüncelerle fesada uğradığı için, bedenin bozulmamış olmasında saflık bulunması kabil değildir."[15] Son olarak, fiziksel hadımlık konusunda, Basileios günahı oluşturan niyet ilkesini öne sürer. Kendini gönüllü bir şekilde fiziksel olarak hadım etmenin hiçbir değeri yoktur, dahası böyle bir şey yapan kişi günahkâr kabul edilmelidir, çünkü ruhunun bekâretine kendi başına mukayyet olmayı reddetmiştir, dolayısıyla kendini eylemden men etse de arzuya rıza gösterir: "Bazı uzuvların vücuttan kesilip alınması kendini sakatlayan kişinin işlediği zinayı ifşa eder", "bu nedenle, bedeniyle zinaya yaklaşmadığı düşünülsün diye fuhuş aletini keserek kendini silahsız bırakmış olsa da, niyeti itibariyle fuhuş yapmıştır."[16]

Öyleyse, bedenin arınmasının gerektirdiği tüm cinsel perhizlere, ayrılıklara ve kapanmalara ek olarak, ruhta da belirli bir arınma çalışması zorunludur. Basileios önce imgelerin bekası [*rémanence*]* meselesini gündeme getirir: Duyulara çarpan nesneler pekâlâ ortadan kaybolabilir ama görüntüleri ruhta kalır. Saplandıkları hedefi ateşe veren alevli mızraklara benzerler ya da sanki balmumu üzerinde kalıcı bir iz bırakır gibi davranırlar. Bu nedenle, vücudun gözlerini her zaman kapalı tutmak mümkün olmadığından, bu tür görüntülerin akılda kalmamasına özen gösterilmelidir. İnsan bu düşünceleri beslemeye devam ederse, oruç tutması, vücudunu zayıflatması beyhudedir. Sevdiğini "düşüncenin bedensiz elleriyle" kucaklıyorsa şayet, hangi ruh bakire olarak adlandırılabilir? Ruhla her zaman iç içe, karışmış olan ve onun hareketlerini takip eden beden onun tarafından böyle bozulur ve ona rüyalarında eşlik eder.[17] Öyleyse bu tür görüntüleri silmek için sürekli çalışmak ve tefekküre dalarak, ruhun balmumu üzerinde, onların yerine, mukaddes şeylerin "mühürler"ini [*caractères*]** geçirmek gerekir.[18]

---

15. A.g.e., 43; bkz. a.g.e., 13.
16. A.g.e., 61. Basileios hadımlığa karşı, fizyolojik mülahazalara dayanarak, bedene musallat olan ve hiçbir kaçış yolu bulamadıkları için daha şiddetli saldıran arzu kalıntılarını öne sürer.
* Nedeninin ortadan kalkmasından sonra bir halin devam etmesi. Beka: Bir şeyin yok olduktan sonra başka biçimlerde varlığını veya etkisini sürdürmesi. (y.h.n./ç.n.)
17. Uykudaki görüntü, bedende yarattığı kirlilik ve neden olduğu hoşnutlukla ilgili bu sorunun önemini ileride göreceğiz.
** Kelimenin Eski Yunancadaki [*kharakter*] anlamlarıyla: mühür, damga, ıstampa, ayırıcı işaret, alameti farika, timsal, suret, nakış, oyma, hak, hakkak, harf. Sonraki pasajdaki benzetmeler de bu anlam yelpazesiyle ilişkili. (y.h.n.)
18. A.g.e., 13.

Fakat eylemlerin ruhta cereyan edebileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bir eylemin meydana gelmesi için onun mutlaka beden tarafından gerçekleştirilmesi zorunlu değildir. Bununla birlikte Basileios tasarının icrası ile taammüdü eşdeğer kılan hukuki bir anlayışa atıfta bulunmaz burada. Bunun yerine ruhun fizyolojisine başvurur. Buna göre bütün düşünceler ruhun "levha"sına hakkedilmiştir; tıpkı bir tabloda olduğu gibi, asla silinmeyecekler, unutkanlık veya dikkatsizlik üzerlerini örtse bile varlıklarını sürdüreceklerdir. Her düşünce bir fiildir ve sureti, nakşı ruhta var olduğu sürece ruhta bir fiil olarak kalır. Basileios bu noktada yazının işaretleriyle bir karşılaştırma yapar: Öğrenen kişi onları ruhuna kaydeder ve kelimelerin ruhuna nakşolması için onları gerçekten yazması gerekmez. Bu kayıt olmadan, insan yazmak istediğinde nasıl yazabilir? Aynı şekilde düşünceler de ruhta işaretler, izler olarak yerleşip birikir. Ve ölüm kapıyı çalıp da ruh serbest kaldığında, o zamana kadar örtülü kalmış, düşüncelerden mürekkep bütün bu yazılar gün ışığına çıkar. Dahası düşünce fiillerinin hiçbiri, en gizli olanlar bile, her şeyi görenin gözünden kaçmaz. Bakire kalmak isteyen ruh düşüncesinin en gizli faaliyetlerini sürekli murakabe etmelidir.

Hasılı ruhun saflığını sağlamanın tek yolu, bizzat kendi içinde, onu yanıltıp aldatacak şeyler konusunda sürekli uyanık kalmasıdır. Ruh her zaman kandırılma, gafil avlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Benzerliklerin oyunu ve benzer suretler altında saklanan zıt doğaya sahip şeyler onu aldatabilir. Basileios, kusurların erdemlere çok yakın olduğunu söyleyen Yunan özdeyişini hatırlatarak, onu şeytanın hileleri bağlamında yeniden yorumlar: Şeytan her erdem kapısına tıpkı ona benzeyen bir kusur kapısı koymuştur. İnsan ilkini çaldığını sanırken diğeri açılır. Bu yüzden cesur olmak isteyenler pervasız olur çıkar, pervasızlıktan kaçınmak isteyenler de korkak olur çıkar.[19] Fakat ruh yakınlıktan dolayı da aldanabilir: Rabbi sevdiğine inanır, oysa kullarına meftun olur ya da bir ruhun güzelliğini sevmekle başlar ama bu güzellik baktığı bedenlerde, dinlediği seslerde tezahür ettiğinden "konuşan ruh yerine, ruhun konuştuğu şeyleri sevmeye varır"[20]; bir müzisyeni sevmek yerine, enstrümanına âşık olmaya benzer bu biraz.

19. A.g.e., 36.
20. A.g.e.

Uyanık kalmaya dair bu üç hususun (görüntülerin bekası, düşüncenin kendi kendine hareketleri, yanılsamalar ve benzerlikler) bilincin/vicdanın yönetilmesi bağlamında ne kadar önemli olduklarını gördük. Basileios, işte bu öneme istinaden, ruhun tam görünürlüğü ilkesi çerçevesinde, uyanık kalma konusunda bir gerekçe, model ve yaptırım sunar. Bu görünürlük ruhta meydana gelen tüm hareketlerin kalıcı işaretlerle kaydedildiği levhayla somutlaşır adeta ama üç şekilde gerçekleşir: Gelecekte, ölüm ruhun hakikatini serbest bırakacak ve onu ebedi nurun ışığında gün yüzüne çıkaracaktır ama Tanrı ruhumuzun derinliklerinde neler olduğunu her zaman görebilir, ne kadar gizli olursa olsun hiçbir hareket ondan kaçamaz;[21] koruyucu melek de durmadan ruhu gözetler: [Bakire[22]] için her zaman ruhu Zevç'e götürecek rehberdir.[23] Ve onun ötesinde, tüm melek ordularını ve tüm babaların ruhlarını düşünmek gerekir; hepsi her yerde her şeyi seyreder. Bu nedenle ruh en küçük kıvrımlarına kadar görülebilir olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten görülür. Bu bakış, daha doğrusu bu sayısız bakış ruhun kendisine ait değildir. Ruh, tıpkı sırlarını engelsiz tarayan diğer tüm bakışlar gibi, mümkün mertebe kendini görmeye ve içinde olup bitenleri gözetlemeye çalışırsa bekâretini sağlama alır.

Ankyralı Basileios'un yazdığı dönemde, manastır kurumları son derece gelişmiş olsa da düzene sokulmuş, özenle tasarlanmış ve kontrollü bir çilecilik pratiği daha yaygındı. Letoius'a hitaben yazdığı risalenin kimlere yönelik olduğunu tam olarak söylemek zor. Ama verdiği öğütler ve önerdiği sistematik olmayan reçeteler, biraz daha sonraki metinlerde özenle tarif edilmiş halleriyle bulunacak ruh yönetimi ve vicdan muhasebesi uygulamalarıyla aynı asli hususlara dayanır. Bu risale vasıtasıyla görülmektedir ki, bekâret pratiği nefse hâkim olma ilkesinden ayrıştırılır ve pozitif/kurucu bir ruhani deneyim olarak tanımlanır; *kendiyle ilişki türü* olarak tertiplenir, bu da sadece bedeni değil aynı zamanda bedenle ruh arasındaki ilişkileri, duyuların açılmasını, beden aracılığıyla haz akışını, düşüncelerin dalgalanmasını ilgilendirir. Bekâret pratiğinin ayrıca *içsel bir bilgi alanına* açıldığı görülür; burada mesele duyum, imgeler ve bunların bekasının yarattığı etkiler, düşüncelerin faaliyeti, bir yanılsamanın ya da sürecin algılanmazlığının etkisiyle hem başkalarından hem

21. A.g.e. 27.
22. [Elyazmasında "bekâret".]
23. A.g.e., 28.

de kişinin kendisinden kaçabilecek ruhtaki her şeydir. Son olarak bekâret pratiğinin *başkasının iktidarıyla ilişki*ye nakşedildiği, hem bireyin tabiyetine hem de içselliğinin nesneleşmesine damgasını vuran bakışla ilişkide kayıtlı olduğu görülür.

Ankyralı Basileios'un metniyle bağlantılı olan bu süreçlere işaret ederken, bunlarla ilk kez orada karşılaşıldığını ya da onları doğuran dönüşümün bu metinde gerçekleştiğini iddia etmiyorum elbette. Bu metin üzerinde biraz uzun uzadıya durmamın sebeplerinden biri, dördüncü yüzyılın ortalarında ve tanımlanmamış pastoral bir pratik çerçevesinde hayli gelişmiş bir kendilik tekniğinin varlığına tanıklık etmesi. Bir diğer sebebi de, bekâret ilkesinin reddettiği cinsel ilişkiler etrafında bir alanın teşekkül ettiğinin görülmesi; bu alanın bedeni ve ruhu, duyumları, imgeleri ve düşünceleri içermesi; bu bağlamda cinsel ilişkilerin dışlanmasının ondan beklenen olumlu manevi anlama (bu cinsel perhizin vazgeçilmez pratik eşleniğine) kavuşması için müdahalenin gerekli olduğunun düşünülmesi. Dolayısıyla şunu saptamak mümkün: Bekâret ilkesi ne sadece bedenle ne de sadece ruhla özdeşleşir; bir nesnenin duyularla kavranmasından kalbin en gizli dürtülerine kadar her ikisini de kapsar.

– II –

Cassianus'un analizi Ankyralı Basileios'unkinden çok farklıdır. Onun referans çerçevesini manastır pratiği çizer: bilhassa çömezlere yönelik *Kaideler* metninde Koinobitler ve çok daha ileri düzey ruhani deneyimlerden bahseden *Sohbetler*'de Anakoretler. Her halükârda Cassianus'un görüşleri, vazettiği kurallar ve reçeteler her türlü cinsel ilişkiden zaten vazgeçilen bir yaşam biçimine yöneliktir. Dolayısıyla bu aşamada artık bekâret halinin evlilik hali üzerindeki ayrıcalıklarını hesaba katmaya gerek yoktur; mesele başta yapılmış bu seçimin etkilerini irdelemektir. Cassianus bekâret kelimesini nadiren kullanır. Kelime *Sohbetler*'de iki kez karşımıza çıkar ve her iki durumda da evlilikle karşıtlık içindedir: "Evlilikten istifade etmek yerine bakire kalmayı tercih eden" [24] İlyas ve Yeremya ile ilgilidir ilki; ikincisi ise ahmak bakirelere ve bilge bakirelere atıfta bulunur, eşleri olmadığı için hepsi bakire olarak adlandırılsa da ilk gruptakiler sadece bedenen bekâret uygularlar.[25] Nyssalı Gregorios, Ankyralı Basileios, Khrysostomos ve genel itibariyle

24. Cassianus, *Conférences*, XXI, 4.
25. A.g.e., XXII, 6.

Yunan Babaları'nın bekâret pratiği ve bu halin iç kurallarıyla bağlantılandırdığı mevzuların veya temaların çoğunu Cassianus iffet [*chasteté*] –*castitas*– kelimesinin kapsamına alır.

Tıpkı seleflerinin bekâret için yaptıkları gibi, Cassianus da iffeti nefse hâkim olmaktan [*continence*] ayırır. *Kaideler*'de bu ayrımı Yunanca kelimelerin geleneksel kullanımına dayandırır ve aynı zamanda iki terim arasındaki değerler hiyerarşisini vurgular. "Topluluklarda nefse hâkim olan insanlar da bulunduğunu inkâr etmiyoruz, bunun kolayca yapılabileceğini kabul ediyoruz. Nitekim burada iki farklı şey söz konusudur: bir yanda nefse hâkim olmak yani *enkratês*, öbür yanda iffetli olmak yani *hagnos* diye adlandırılan bu ihlas/manevi bütünlük [*intégrité*] ve bozulmamışlık mertebesi– o erdem ki Yeremya ve Danyal gibi [...] bedenen ve ruhen bakire kalanlardan başkasına bahşedilmemiştir."[26] Bu iki kavramdan biri negatiftir, yani karşı koymak ve kendini mahrum bırakmakla ilgilidir; diğeri pozitiftir, yani sahip çıkmak ve kurucu olmakla ilgilidir. Bir yanda cinsellikle ilgili dışsal perhiz, diğer yanda kalbin iç faaliyeti: "Tenin bozulmamışlığı kadınlardan yoksun kalmaktan ziyade, Tanrı korkusuyla ya da iffet aşkıyla kalbin kutsallığını bozulmadan koruyan kalbin ihlasında/manevi bütünlüğünde yatar."[27]

Cassianus *Sohbetler*'de bu ayrıma uzun uzadıya döner. Ona aynı temel değeri verir: Nefse hâkim olma bir geri çevirmedir, rettir (*districtio*); iffet ise yükselten ve "kendi saflığından aldığı zevk"[28] ile sürdürülen pozitif/kurucu bir güçtür. İşte paganlar da sadece kendine hâkim olmaya muktedirdir. Sokrates, erkeklere duyduğu sevgiyi eyleme dökmekten kaçınsa da, iffetli değildi: "Habis arzu"suna ve "zaafından gelen şehvet"e zorla söz geçirse de onları kalbinden kovmadı.[29] Yine de bu karşıtlık belli bir muğlaklıktan azade değildir. Nitekim Cassianus kendini tutmanın saltanatını, şehevi tutkulardan en ufak iz kaldığı müddetçe sürecek bir an olarak tanımlar: "Şehvete yönelik öyle ya da böyle çekim baki kaldığı sürece insan iffetli değildir, sadece nefsine hâkim olur [...]. Tenin başkaldırısını hissettiğimiz sürece [...], sonucu mutlaka şüpheli olan sürekli savaşlardan yorgun düşmüş halde, nefse hâkim olmanın dayanıksız hükmü olduğumuzu kabul edelim."[30] Nefse hâkim olma

26. Cassianus, *Institutions*, VI, 4.
27. A.g.e., VI, 19.
28. "*Propriae puritatis delectatione subsistit*", Cassianus, *Institutions*, XII, 10.
29. A.g.e., XIII, 5.
30. A.g.e., XII, 10.

sürekli gayret gösterilmesi gereken bir haldir, iffet ise "tensel şehvet dürtüleri"yle[31] artık savaşmak zorunda kalmayacağımız kalıcı bir mertebedir; ruh ancak ve ancak o zaman "Rabbin meskeni" olabilir; "nefsine hâkim olma savaşları"yla boğuşmaktan azade, "iffetin getirdiği esenlik" içinde olur.[32] Gelgelelim Cassianus eseri boyunca (ki tam da iffete hasrettiği on ikinci *Sohbet*'in temasıdır bu) tenin saldırılarına karşı verilen mücadelenin asla kati surette hitama ermiş sayılamayacağını vurgular. "Ne ki zavallı bir yük hayvanı olan bir bedenimiz var."[33] Saldırılar insan onları alt ettiğine inandığında yeniden başlar, öte yandan, görüleceği üzere, bu tehditlerin erdem için olumlu bir değeri de vardır: Ruhun dinginliğinde uyuklamamızı istemeyen Tanrı'nın bir lütfu oldukları da vâkidir. Öyle ki nefsine hâkim olmaktan manevi bakımdan farklı bir mertebe olan iffet ideal bir menzildir; vuslata ermekten emin olmadan, ilanihaye bu menzile doğru yol almak gerekir.[34] Fakat Cassianus aynı zamanda nefse hâkim olmaya (negatif/alıkoyucu bir tutum olan reddetmeye) nazaran iffeti, nefse hâkim olmayı katmerleyen, onu ayakta tutan, canlandıran ve basitçe sakınmayı Tanrı'ya doğru bir yükseliş hareketine dönüştüren pozitif/kurucu bir güç olarak tasvir eder: "İnsan ortadan kaldırmak istediği zararlı temayüllerin yerine, esenlik getirici olanları koymazsa, mevcut şeylere yönelik arzuyu ne kontrol edebilir ne de kovabilir [...]. Yüreğimizden tenin ihtiraslarını sürmek istiyoruz; nefsine hâkim olmakla uğraşmaktan ziyade, meydanı ruhani sevinçlere bırakalım."[35]

O halde bekâret hal ve mücadele açısından düşünülmelidir: Artık hiçbir şeyin allak bullak edemeyeceği bir dinginlik, ama artık bu, "insani ya da bu dünyaya ait bir erdem değildir, daha ziyade, Cennet'in ayrıcalığı, meleklerin özel hediyesidir sanki"[36] ve ayrıca zafere ulaşmak için şevk ve azim talep eden bir yüzleşme gücü ve savaşmaya çalıştığı arzuyla bir bakıma yakınlığı da olan bir arzu gibidir. Cassianus dikkate değer bir metinde der ki: "Nasıl ki tamahkârlığın yuttuğu mal mülk düşkünü, şan şeref hırsıyla çalışıp didinen muhteris, kadın güzelliğinin zebunu olmuş müptela adam

---

31. A.g.e., XII, 11.
32. A.g.e.
33. A.g.e., XI, 15.
34. Göreceğimiz üzere, ona ancak inayetle erişilebilir ve ayartmaların kendisi de belki bir lütuftur.
35. A.g.e., XII, 5.
36. A.g.e., XII, 14.

bir ihtirasın pençesine düştüğünde arzularını tatmin etmek için yanıp tutuşur, işte hepiniz de [...] onlardaki kadar büyük bir arzu ve sevgiyle [iffete ulaşmak için] yanıp tutuşun."[37]

Dördüncü yüzyılın büyük bekâret teorisyenleriyle pek çok ortak noktası olmasına rağmen, Cassianus'un nefse hâkim olma ile iffet arasında yaptığı ayrım oldukça farklı bir manzara ortaya koyar. Bu manzaraya *kalbin saflığı* ve *ruhani savaş* mefhumları hâkimdir. Bunlar da Cassianus'un, Euagrios'u takiben, ilham aldığı manastır yaşamı özelinde anlama kavuşur.

*

1. *Kalbin saflığı*. Cassianus, tam tekmil bekâret halini belirtmek için, Olymposlu Methodios'tan Khrysostomos'a hiç değişmeyen düğün/evlilikle ilgili söz dağarcığına başvurmaz asla. Ama bazen, belli bir dereceye kadar, yakın tabirler kullandığı da vâkidir. Temel tabirler arasında dört tanesini kaydedebiliriz. Cassianus şunlardan bahseder: ruhu Tanrı ile kavuşturan birleşme;[38] bu birleşmeyle ruhun "eriyip" O'nunla "kaynaşması";[39] Rabbin onun içine egemenlikle girişi;[40] ruhu yakalayıp ele geçirdiği hareket.[41] Fakat bu deneyim için örtük veya açık bir model hizmeti gören, iki bireyin cinsel birlikteliği değil bakış, nesne ve ışık arasındaki ilişki olarak anlaşılan bir bilme/marifet [*connaissance*] fiilidir. Cassianus için, Tanrı'yla birleşen ruh, sonunda damada kavuşan gelin adayı değildir. Daha ziyade, dikkatini sabitlendiği noktadan ayırmayan, artık başka bir şeyi göremeyecek kadar ona sıkıca bağlı kalan bakıştır. Cassianus Tanrı'da eriyen ruhtan bahsettiğinde, ruhani birliktelikte soğurulan gelini değil, seyrettiğiyle artık bir ve aynı şey olan temaşa eylemini kasteder. Tanrı'nın bütünüyle sahip olduğu ruhtaki varlığına gelince, Cassianus'un atıfta bulunduğu şey Rabbin evlilik yatağındaki mevcudiyeti değil, gölgede kalan tek bir köşe dahi bırakmadan ruhu aydınlatan ışık huzmesinin ruha inişidir.

Zira Cassianus'un sanatını ve disiplinini tanımladığı manastır yaşamının amacı tefekkürdür. Dünyadan el etek çeken kişi "*the-*

---

37. A.g.e., XII, 4.
38. A.g.e., X, 8: "*Deo jugiter inhaerere.*"
39. A.g.e., IX, 18: "*in illius dilectio resoluta atque rejecta.*"
40. A.g.e., IX, 19.
41. A.g.e., XI, 13: "*Quem semel sua virtute possederit, non partem, sed totamejus occupet mentem.*" ["Bir ruhu ele geçirdiğinde, ona yalnızca kısmen değil bütünüyle sahip olur."]

oria'da yani temaşada" serpilen "asıl iyi"ye ulaşmaya çalışır. Ruh bu mertebeye eriştiğinde, "Tanrı'nın bilgisinden/hikmetinden [*connaissance*] ve O'nun güzelliğinin verdiği neşeden başka gıdası" olmayacaktır. Bilme ilişkisi ruhun Tanrı ile olan ilişkisinin temelidir. Kaldı ki ilişkinin birleşme, kaynaşma, sahiplik haline geldiği anda bile, Cassianus ilişkiyi yine bilme biçiminde ya da daha doğrusu bakış ve ışık modelinde düşünür. Hasılı onun için iffet daha önce bahsedilen yazarlardaki bekâretle aynı role sahip değildir. Onlar için mesele ruhun kirlenmeden Zevç'e ulaşmasını sağlayan bütünlüğünü korumaktı. Cassianus'a göreyse iffetin rolü bilme ilişkisini mümkün kılan bir "kalp saflığı" veya "zihin saflığı" sağlamaktır: Öyle ki bakışta bulanıklık, ışıktan kaçan gölgede kalmış bir şey, saydamlığı bozacak leke yoktur. Özetle Cassianus, Ankyralı Basileios gibi yazarlarda açıkça geliştirilmiş bekâret-manevi bütünlük-ruhani evlilik dizisinin yerine, Euagrios tarzında, iffet-kalbin saflığı-temaşa dizisini koyar.

O halde iffetin bilmeyle ilişkisi iki eksene göre geliştirilmiştir. Bir yandan iffet ruhani ilmin/ruh bilgisinin [*science spirituelle*] vazgeçilmez koşulu olarak ortaya çıkar. Kalbe saflık veren iffeti uygulamakla işe başlamayan kimse bu bilgiye/ilme varmayı umamaz. Cassianus *Kaideler*'in başından itibaren manastır kıyafetinin anlamını açıklarken şunu ortaya koyar: Tüm şehvet tohumlarını yok etme emelinin ifadesi olan kuşak/zünnar, çilekeşin "kalbin saflığıyla mümkün olan ruhani ilerlemeye ve ilahi şeylerin ilmine"[42] duyduğu tutkuya tanıklık eder. Ama Cassianus, bu temaya tam kapsamını, başrahip Nesteros'un sözlerini aktardığı XIV. *Sohbet*'te verir. Ruhani bilgi/marifet [*connaissance spirituelle*], çok genel anlamda, kalbin saflığını ve iffeti gerektirir yani ruhani bilgi düşüncelerin çalkantısıyla, hayal gücünün düzensiz faaliyetiyle ve dünyevi şeylere rağbet etmekle bağdaşmaz: "Yüreğinizde ruhani bilginin kutsal çadırını kurmak isterseniz, kendinizi tüm ahlaki kusurların pisliğinden arındırın ve dünyaya rağbet etmekten kurtulun. Çünkü dünya dertleriyle az da olsa meşgul bir ruhun ilim ihsanına layık olması, ruhani akıldan feyizlenmesi ya da okuduğu mukaddes metinlerin ruhunda kalıcı olması imkânsızdır."[43] Fakat daha kesin bir ifadeyle, tam anlamıyla tensel tutkulara hâkimiyet

42. Cassianus, *Institutions*, I, 11.

43. Cassianus, *Conférénces*, XIV, 9. "Saf olmayan ruhun ruhani ilme nail olması mümkün değildir" (a.g.e., XIV, 10).

olarak iffet ruhani ilim için şarttır. Ruhani ilim, tıpkı parfüm gibi, kirli bir kapta yaşayamaz: "Pis kokuların nüfuz ettiği bir kap en hoş kokulu parfümü bile bozarak ondan alacağı rayihaya ve ıtıra baskın çıkar, zira saf olanın bozulması bozulmuş olanın saflaştırılmasından daha hızlı olur [...]. Öyleyse ruhani ilmin bozulmaz kokusunu solumaya can atıyorsanız, önce tüm gücünüzle Rab'den iffetin saflığını kazanmaya çalışın."[44] Son olarak şunu anlamak gerekir: Bedenin iffeti ruhani bilgiye ilerleme, ondan hiç kopmama yolunda zihnin kuşanması gereken bir dizi "iffet"in ilk biçimidir. Kişi Kutsal Kitap'ı anlamak istiyorsa, bedeni fuhuştan alıkoymalıdır; ama aynı zamanda "fuhşiyat" mesabesindeki putperest törenlerden de, pagan hurafelerinden, falcılıktan, kehanetlerden de, başka türlü bir fuhşiyat addedilen Yahudi yasalarına riayetten de, yine fuhşiyat kabilinden sayılan dalaletten ve son olarak yine fuhşiyat telakki edilen, Tanrı'ya odaklanması gereken düşünceyi azıcık da olsa O'ndan koparan şeylerden de uzak durmalıdır. Nitekim bu farklı fuhşiyat türleri bertaraf edildikçe ve zihin gitgide daha ruhani anlamda iffetli hale geldikçe, Kutsal Kitap'ın anlamı gizlerinden sıyrılıp ortaya çıkacak ve giderek daha ruhani değerleriyle belirecektir.[45] İffet pratiği ve Kelam idraki ruhaniyet içinde aynı anda gelişip büyür. O derece ki, Cassianus *Kaideler*'de, mükemmeliyete ermiş iffetin Kutsal Kitap'ı anlamak için yeterli olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Bu bapta Theodoros'tan söz eder; metin hakkındaki bilgisini "dikkatli ve derin bir okuma"dan ziyade (ki ancak birkaç Yunanca kelimeyi anlamıştı) "yalnızca kalbin saflığına" borçludur o.[46]

Fakat bu kalp saflığı çok farklı bir yönelim uyarınca bilmeyle bağlantılıdır: İç gözleme dayalı (dönüşlü) olarak, ruhun kendisine, kıvrımlarına ve derinliklerine yönelir. Bu bilmeyle ilişkili olarak, saflık onun sadece koşulu değil aynı zamanda sonucudur. Ruh kendisinde baş gösteren dürtüleri denetleyerek ve onu tefekkür halinden saptırabilecek her şeyi bertaraf ederek kendi kendini dikkatle izlemezse, kalp saflığından bahsedilemez. Ama tersine, iç bakışın kalbin sırlarına nüfuz edebilmesi, oraya ışığı götürüp

44. A.g.e., XIV, 14 ve 16.
45. A.g.e., XIV.
46. Cassianus, *Institutions*, V, 33. VI, 18'de Cassianus daha temkinli bir formül verir: "İlim lütfuna sahip olmayan iffetli kimseler bulmak şüphesiz mümkündür, fakat tam bir iffet olmadan ruhani ilme sahip olmak mümkün değildir." Aslında Theodoros örneğinin geri kalanının gösterdiği gibi, Mesih'in onun cahil iffetine inayet etmesiyle Kutsal Kitap'ın sırlarını anlamaya nail olmuştur.

karanlığı dağıtabilmesi saflık sayesindedir: "İç bakışımızın saflığı sayesinde bu şekilde kötülüklerin karanlıklarını delip geçerek bakınca, onları günyüzüne çıkarabilir, nedenlerini ve mahiyetlerini keşfedecek duruma gelebiliriz."[47] Gelgelelim burada Cassianus'un analizinde dikkat edilmesi gereken şey, kalbe götürülen ışığın, kalbin barındırabileceği bütün kirli [*impur*] şeyleri temizleyerek, onu bir kerede aydınlatmadığıdır. Daha ziyade, kalpte saklı olabilecek şeyleri ortaya çıkararak ondaki karanlığı dağıtır. Ama gizlenen şey manevi kirliliktir [*impureté*] ve dikkatli denetim, asla gevşemeyen uyanıklık, sürekli nedamet ve bu durumun ikrar edilmesi yoluyla yavaş yavaş kurtulunması gereken şey de işte bu manevi kirliliktir. Öyle ki bu kendini bilme/tanıma [*connaissance de soi*] çileciliğinin merkezinde yer alan döngüsellik nedeniyle, kişi ne kadar safsa, kendini daha iyi tanımak için o kadar ışığa sahip olur; kendini ne kadar iyi tanırsa, saf olduğunu o kadar iyi anlar; kirli olduğunu ne kadar kabul ederse, ruhun karanlığını dağıtan ışığı benliğin en derin dehlizlerine o kadar götürmesi gerekir. Cassianus, büyük ruhani üstatlardan yani "boş tartışmalar"la vakit kaybetmeyen ama erdem deneyimine ve pratiğine sahip olanlardan söz ederken der ki, saflık "onlara temelde şunu getirmiştir: Günahları sebebiyle zayıf düştüklerini giderek daha fazla kabul ederler (çünkü günahlarından dolayı duydukları iç ezikliği günbegün ruhun saflığı yolunda ilerleyişleri oranında artar) ve düşüncelerinin en küçük ayrıntısında izini gördükleri leke ve kirlerden asla kaçınamayacaklarını hissederek kalplerinin derinliklerinden durmadan iç çekerler."[48]

Dua üzerine olan *Sohbet*'in bir pasajında, ruh tüyle karşılaştırılır: Kirler ruhu ağırlaştırır; saflık ise, tersine, en ufak bir esintinin bile ruhu havalandıracağı ontolojik bir hafiflik verir.[49] İffetin ışıkla temel ilişkisini vurgulamanın bir yoludur bu. Ancak çilecilik pratiğinde bu ilişkinin karmaşık biçimler aldığı görülür. İffet Kutsal Kitap'ı idrak edebilmenin, ruhani bir manaya açılmanın, zihnin doğru yöne sevkinin, ruhun bakışlarının Tanrı'yı temaşa etmeye odaklanmasının şartıdır. Fakat bu temaşaya, bizi lekelerimizle açığa vuran kendimizin bilgisi olmadan yaklaşılamaz; buna karşılık, bu bilgi ışığını ve gücünü Tanrı'nın Kelamı'ndan değilse nereden alacaktır? O ki içimize nüfuz eden ve kim olduğumuzu kendi ken-

47. A.g.e., V, 2.
48. A.g.e., XII, 15.
49. Cassianus, *Conférences*, IX, 4.

dimize görmekten aciz olan bizi olduğumuz halimizle bize gösteren değil midir? Böylece bizi "sorgulamamıza ve açıklamamıza ram eder" (*indagini nostrae atque expositioni*), böylelikle cehaletimizin "kapılarını kırarak", bizi hakiki ilmin dışına iten kötülüklerimizin "sürgüsünü parçalayarak" bizi "sırlarımızın özü"ne götürecektir ve bir kere aydınlanınca, Havari'nin sözleriyle, "karanlıkların gizlerini" gözlerimizin önüne serecek "ve bize kalbin düşüncelerini gösterecektir."[50] Öyleyse bunu iki yönlü bir süreç olarak düşünmek gerekir: Tanrı'yı bilmenin/marifetin [*connaissance de Dieu*] hem koşulu hem de sonucu olan kalbin gizemlerinin aydınlanması ve onun mümkün kıldığı kendini bilme/tanıma [*connaissance de soi*] olmadan gerçekleştirilemeyecek ruhani ilme doğru yol alış. Bu iki sürecin kesişme noktasında da iffet yer alır.

2. *Ruhani mücadele* [*combat spirituel*].* Dördüncü yüzyılda bekârlıkla ilgili risalelerde ruhani mücadeleye atıf yok değildir. Nyssalı Gregorios'ta ölçülüyken, İoannes Khrysostomos'ta çok daha sık geçer. Bu atıflar bekâret sanatının gerektirdiği çaba ile, imtihanlardan geçen, zafer kazanan ve tacı alan şehit teması arasında bir ilişki kurulmasına olanak tanır.[51] Cassianus'ta mücadele mefhumu bir referans değerine sahip olmakla kalmaz, analize kısmen yön verir.[52] Manastır yaşamının kurallarının açıklanmasından sonra, *Kaideler*'in ikinci bölümünün tamamı kendini ruhani mücadele üzerine bir risale olarak sunar.[53] Cassianus'un, Timoteos'a İkinci Mektup'taki bir pasajı (2:15) anarak defalarca vurguladığı bu mücadele gerektiğince ve kurallara göre yürütülmelidir – *meşru mücadele/savaş*.[54] Demek ki keşişin hayatı, en azından tefekkür

---

50. Cassianus, *Institutions*, V, 2.
* *Combat* hem "savaş" hem "mücadele" anlamına gelir. Aşağıdaki örneklerde ve terminolojide göreceğimiz üzere, her iki anlamı üzerinde de durulmuştur. Türkçede kullanılan Arapça kökenli terminolojide karşılığı "mücahede"dir (manevi mücadele); kişinin benlikten kurtulmak ya da benliğini temizlemek, iradesini terbiye etmek için kendisiyle iç savaşı, nefs mücadelesi anlamına gelir ve "cihat" (savaş, düşmanla savaş, dış savaş) kelimesinden türemiştir. (y.h.n.)
51. Özellikle bkz. Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, XXXVIII. Ayrıca bkz. VII, 17 ve 22; IX, 24; LXXXIV, 3.
52. Bu mücadele mefhumu Euagrios'ta olduğu gibi Pakhomios'ta da merkezi bir yer işgal eder.
53. "Manastır kurumları hakkında dört kitap yazdıktan sonra, şimdi [...] sekiz ana kötülüğe karşı mücadeleye girmeye hazırlanıyoruz", Cassianus, *Institutions*, V, 1.
54. Mücadeleinin "kurala uygunluğuna" ilişkin çok sayıda ifade vardır. Örneğin bkz. V, 17 ve 18; VI, 5; VII, 20; VIII, 5; IX, 2; XI, 19; XII, 32.

hayatının dinginliğine kavuşmadığı, henüz faal bir hayat sürdüğü müddetçe, kesintisiz bir savaş olarak cereyan etmelidir; bu savaşın silahları ve taktikleri öğrenilmelidir. *Kaideler* bu çıraklığın el kitabı olarak yazılmıştır. Bu mücadelenin genel kurallarını ortaya koyar, savaşılması gereken farklı düşmanlara göre hususi biçimlerini belirler, son olarak her savaşın özel durumlarına ve güçlerine uyum sağlama zorunluluğunun altını çizer. Bir "dirayet"[55] [*discernement*] ilkesi içermesi gereken genel bir disiplindir.

Ne tür bir mücadele söz konusudur? Cassianus'un kullandığı tabirler geniş bir yelpaze oluşturur: *colluctatio*, *agon*, *certamen*, *pugna*, *bellum* [güreş/boğuşma, yarış/müsabaka, çatışma/cenk, dövüş/muharebe, savaş/harp]. İlk iki kelime bir sporcunun mücadelesine atıfta bulunur; sporcu, bir rakiple karşılaşacaktır ama öncesinde, müsabakayı kazanmak için bir hazırlık dönemi geçirmeli, yeterlilik kazanmalıdır, sonra müsabakada taca ulaşmak için rakibine karşı kurallara uygun yöntemler kullanmalıdır. Öte yandan diğer kelimeler savaş sözlüğünden alınmıştır: düşmanı kovmak, hilelerini bozmak, birliklerini püskürtmek. Ruhani mücadele bir yandan sporcu modeline atıfta bulunurken, öte yandan askeri modeli temel alır. Aslında ilkiyle ikincisi arasında bir süreklilik vardır. (Oburluğa karşı) yürütülecek ilk savaşın kurallarını vererek, mücadelenin genel hatlarını çizen bu beşinci bölümdeki uzun bir pasaj bu çifte referans bakımından karakteristiktir. Atletizm ve oyun pratiğine bir dizi anıştırma ile başlar: müsabakaya katılacakların eğitimi, adayların kabul edildiği bir sınav, ciritçilerin kullandığı yöntem, boksörlerin hazırlık ve antrenmanları vb.[56] Ama Cassianus hissettirmeden düşmanlar arasında muharebe temasına geçer. Asker sporcunun yerini alır: Karşısında "askeri birlikler", "hasım müttefikler", dış düşmanlar vardır, onları kendi topraklarının dışına püskürtmesi gerekir; ama aynı zamanda onu "iç çatışmalar"la zayıflatan iç düşmanlar da söz konusudur.[57]

Bu iki metaforun iç içe geçmesi, ruhani savaşın iki temel bileşenini ortaya çıkarır. Birincisi, bu mücadele, atletik bir sınama

55. Örneğin oburluğa karşı mücadele konusunda: "Oruç için tek bir kural izlemek pek kolay değildir. [...] Fiziksel direnç, yaş ya da cinsiyet farklılıklarına göre beslenmenin zamanında, miktarında ve niteliğinde değişiklikler olabilir ama nefse hâkim olmanın içsel erdemi itibariyle hepsi aynı nefsi kırma yükümlülüğüyle mükelleftir", a.g.e., V, 5.
56. A.g.e., V, 12.
57. A.g.e., V, 19-21.

olarak, talim, idman, kendini aşma, kendi üzerinde çalışma iradesi ve kendi güçlerini denetlenmeyi ve ölçmeyi gerektirir. Kelimenin dar anlamıyla *askesis*'tir [*ascèse*].* Ama bir düşmana karşı savaş olarak (ayrıca dürüst bir oyundaki rakipten ziyade her türlü hileyi yapabilen yorulmak bilmez bir düşmana karşı savaş olarak), mücadele bir başkasına karşı yürütülür. Mücadele spor bağlamında kişinin kendisiyle belli bir ilişkisini gerektirir. Savaş bağlamında ise indirgenemez bir başkalık unsuruyla bir ilişkidir.

Bu başka/öteki nedir ve savaş kime karşı yapılmalıdır? *Kaideler*'in ikinci kısmı (V-XII. bölümler) zorunlu sekiz muharebe biçiminin ve sekiz hasmın listesini yapar: oburluk, fuhşiyat, hırs, öfke, keder, atalet, kendini beğenmişlik, kibir. Burada gördüğümüz, daha sonra yedi büyük günahtan oluşacak bir sıralamanın ilk taslağıdır.[58] Fakat büyük günahı ölümcül günahla karıştırmamak gerektiği gibi, Cassianus'un belirlediği sekiz rakipte de yapılmaması gereken eylemlere dair bir tür davranış tüzüğü veya ihlal edildiklerinde ceza yaptırımı olan yasalar görülmemelidir. Burada yapısal ve hukuki hiçbir taraf yoktur. Cassianus'un listesinin doğrudan Euagrios'tan alındığı unutulmamalıdır. Gelgelelim Euagrios'un niyeti bir hatalar veya yasaklar tablosu hazırlamak değildi, bir düşünceler tipolojisi kurmak istiyordu o. "Esas düşünceler sekiz tanedir"[59] der. Ve bu düşünceler (ruhu dalgalandırdıkları, dinginliğini bozdukları veya bakışlarını bulandırdıkları ölçüde) ruha şeytanlar tarafından telkin edilir: *daimoniôdeis logismoi* [şeytani vesveseler]. Demek ki bu tür düşüncelerin bize saldırması bize bağlı değildir, ifritlerin işidir. Buna karşın, bizi meşgul edip etmemeleri ya da tutkulara yol açıp açmamaları bize bağlıdır.[60]

Cassianus ise ruhani savaşın bölündüğü sekiz düşmanı belirtmek için "şeytan" [*démon*] kelimesini kullanmaz. Onları "cin" (*spiritus*) diye adlandırır: oburluk cini, fuhşiyat cini, tamah cini vb. Mısır manastırcılığında çok önemli olan büyük demonolojiye başvurduğunda da oldukça ihtiyatlı davranır. *Kaideler*'den ziyade *Sohbetler*'in

---

* Kelimenin Yunancadaki seküler anlamı "talim, alıştırma, idman, terbiye, kendini geliştirmek için kendi kendini zorluklarla sınama"dır. Ondan türeyen "asketizm" (çilecilik) kelimesindeki "ruhu eğitmeye yönelik maddi ve manevi çalışma" anlamına Hellenistik dönemde (özellikle Stoacılarla) evrilmiş, Hıristiyanlıkla birlikte ise "çile" ve "nefis terbiyesi" olarak dini bir karaktere bürünmüştür. (y.h.n.)

58. Bu büyük günah listelerinin tarihi için bkz. A. Guillaumont, ["Introduction" *Traité pratique d'Évagre le Pontique*, Cilt 1, s. 67 *vd.*].

59. Euagrios Pontikos, *Traité pratique*, 6.

60. [A.g.e.]

daha spekülatif metinlerinde bu demonolojinin genel sistemini değil bu cinlerin ne olduğunu, bu "hasım güçler"in kökenini ve eylem tarzlarını anlamak için gerekli göstergeleri verir.[61] Bunların ruhun kendisine nüfuz ettiğini ve oraya yerleştiğini düşünmemek gerekir. Onlarla insan ruhu arasında şüphesiz bir akrabalık ve tabiat benzerliği olsa da ruha nüfuz edilemez. Cinler ruhun ancak çok yakınına yani bedene yerleşebilir, zayıflamış bir bedene ise daha kolay girip yerleşirler. Bu şekilde madden yerleştikten sonra bedende bazı hareketlere/dürtülere yol açarlar, bu hareketler de birtakım düşünceler, görüntüler, anılar vb. tetikler. Kökenleri gizli olduğu ölçüde bu düşünceler sinsice ruhta daha tehlikeli bir şekilde gelişir, bu yüzden herkesin bunların kendisinden kaynaklandığını sanması muhtemeldir. Ama bununla kalmaz; ifritler ruhun bu tür telkinlere nasıl tepki verdiğini görebilir. Bakışları ruhun içine nüfuz edemese de bedendeki mevziinde kulağı kiriştedir; yaptığı telkinleri, bedende meydana getirdiği hareketlere göre, ruhun nasıl karşıladığını gözlemleyebilir. Böylece bu hareketleri takip edebilir, yoğunlaştırabilir, değiştirebilir; aynı zamanda saldırılarını tamamen değiştirebilir, bir "cins"ten [*genre*] düşüncelerin ardından bambaşka bir kategori deneyebilir vs. Öyleyse ruh ile hasmı arasında karmaşık bir oyun söz konusudur; bu oyunda düşünceler iletilir, tekrarlanır, kabul edilir, hareketleri gönderen ve alan beden aracılığıyla bu düşünceler yeniden canlandırılır. Bu hareketlerde Düşman, eylemine rehberlik eden sinyalleri algılar ve ruhun da, düşmanın varlığının işaretlerini bunlarda tanıması gerekir. Bu nedenle ruhani mücadele, esas itibariyle, ötekiyle bir karşılaşma, ruhtan bedene ve bedenden ruha geçen hareketlerin dinamiğidir ve son olarak, benliğin suretlerinin altında gizlenen şeyi kavramaya yönelik bir deşifre etme görevidir.

Mücadelenin sonu ise idealde ruhun dinginliği olarak tanımlansa da gerçekliği belirsizdir. Cassianus, Düşman'ın saldırılarının, pek çok yenilgiden sonra, nihayet sona ereceği bir duruma ulaşma olasılığından söz eder. Hatta bu zirveye ulaşan bazı kutsal şahsiyetleri anar. Fakat gördüğümüz gibi,[62] böyle bir hal asla kazanılmış hak ya da sarsılmaz makam olarak kabul edilemez. Emniyette olduğunu sanan birçokları düşmüştür, emniyette olduklarını sandıkları için düşmüşlerdir. Daha doğrusu, bu korumanın kendi çabalarından,

61. [Cassianus, *Conférences*, VIII, 13.]
62. [Bkz. yukarıda s. 127-128.]

alıştırmalarından, ilerlemelerinden ve güçlerinden kaynaklandığına inandıkları için düşmüşlerdir. Aslında onları tehlikelere açık kılan özgüvenleriydi, onları savunmasız kılan da emniyette oldukları duygusuydu. Düşmanın artık zarar veremeyeceği kişiler, Tanrı yardım etmezse Düşman'a karşı hiçbir şey yapamayacaklarını bilenlerdir. "Hem tecrübe hem de Kutsal Kitap'taki sayısız tanıklıkla beraber şuna kani oluruz ki, insani güçlerimiz yalnızca Tanrı'dan gelebilecek desteğe dayanmazsa, bunca güçlü düşmanın üstesinden gelemez, dolayısıyla her gün zaferlerimizin tüm onurunu Tanrı'ya hamletmemiz gerekir."[63] Böylece kötü düşüncelerin saldırıları bambaşka bir değere bürünür: Bu saldırılar hafiflediğinde, daima kuvvetsiz olsalar bile, ruh çok geçmeden kendine güven içinde uykuya dalar ya da Düşman'ın saldırılarından vareste olduğu zannıyla kibre kapılır. O zaman düşman güç onu hazırlıksız yakalayıp mağlup edebilir, hem de hiç direnme imkânı bırakmadan. Yani savaşın sürekliliğinde ve yoğunluğunda olumlu bir değer vardır. Bu nedenle, kötülüğün bu sürekli ve hissedilir tehdidinde bir nimet, dolayısıyla Tanrı'nın rahmetinin bir etkisini görmek gerekir. İçimizde gerçekleşen bu savaş hakkında: "Bu, ilahi inayetin bir sonucudur derim. […] Böylece yaratıcının hikmetiyle içimizde alevlendirdiği savaş bir bakıma bizim için faydalıdır: Bizi dürter; daha iyi hale gelmeye zorlar; eğer bu savaş kesilecek olsaydı, arkasından muhakkak uğursuz bir barış/huzur gelirdi."[64] Bu yüzden Cassianus fıtratı itibariyle iffetli olanlardan şikâyet etmeye varır: "Tenin yasasından azade olarak, riyazet çabasına da kalbin nedametine de ihtiyaç duymadıklarını sanırlar. Emniyette hissetmeleri nedeniyle rehavete kapıldıklarından, ne kalben kemale ermek peşinde koşarlar ne de manevi kötülüklerden arınmak için çaba sarf ederler."[65] Ruhani mücadelenin temel paradoksu şudur: Ancak devam ederse tamamına erer; eğer durursa, akamete uğrama riski taşır. Verdiği acılar, gerektirdiği çaba, yarattığı ıstıraplar vazgeçilmez birer nimettir. Ruhani mücadelenin dinginlik semeresiyle son bulması ürkütücü bir tehlike olacaktır. Bu savaş, kendini bütünüyle Tanrı'ya teslim etmeden verilemez, her kim bütün gücüyle kendiyle savaşmadan kendi gücüne sığınırsa, gücü onu yarı yolda bırakır.[66]

63. A.g.e., V, 15.
64. A.g.e., IV, 7.
65. A.g.e., IV, 17.
66. Tüm bunlar için bkz. [eksik not].

Böylece ayartı/günaha meyil [*tentation*] kavramının temel rolü ortaya çıkar. Yine burada da, bu kavramı karmaşık bir mefhum olarak ortaya koyan, manastır maneviyatı değildi. Ama manastırcılığın ona çok önemli bir işlev yüklediği ve teknolojisinin en belirleyici unsurlarından bazılarını onun etrafında örgütlediği kesindir. Günaha meyil hiçbir şekilde hukuki bir kategori değildir: Ne bir kabahat ne bir kabahatin başlangıcıdır, hatta günah işleme niyeti bile değildir. Öncelikle ruhun dışı ile içi arasındaki ilişkilerde bir *dinamik unsur*dur: Kendisinden başka bir güçten ruha gelen bir düşüncenin ona telkinde bulunmasıdır. Sırf bu düşünce zaten ruhta mevcut olduğu için, ruhun düşüncesi olduğu için günaha meyil vardır; ama bu düşünce ruhta başka bir yerden gelen bir hareketin, sevkin izidir; ruhta bir başkası tarafından belirlenen bir yoldan oluşan, yabancı bir iradenin etkisidir. İkinci olarak, günaha meyil çatışmadaki *dramatik epizot*tur, kazanılabilecek veya kaybedilebilecek bir muharebe ya da muharebenin bir aşamasıdır: Ruh ayartıya hazırlıksız yakalanabilir ve onun tarafından istila edebilir ya da onu püskürtüp yenebilir; ayartı beraberinde arzuyu getirebilir veya tam tersine, onu etkisiz hale getirmeye ve ondan uzaklaşmaya yönelen azimli bir iradeye yol açabilir. Son olarak, zorunlu *bir analizin konusu*dur: Çünkü eğer ayartı gerçekten de ruha yönelik bir saldırıysa, ister şiddetli ister algılanamaz olsun, ister cepheden ister sinsice saldırsın, bu saldırı Şeytan'dan da gelebilir (gerçi Tanrı'nın, Düşman'ın bu suretle ruh üzerindeki denetimini kaybetmesini sağladığı da olur), Tanrı'dan da gelebilir (Tanrı bu şekilde bazen ruhu sınamak, onu çalıştırmak ve güçlendirmek, dolayısıyla onu kurtarmak ister). Ayartının kalbinde her zaman açığa çıkarılacak bir sır yatar. İblis kötücül hilelerle yanılsamalar yaratarak kendini iyi kisvesi altında gizleyebilir ama Tanrı, iradesi ve rahmetiyle, ruhun atıldığı tehlikelerde daima mevcuttur, ruh körleştiğinden bunu algılamasa bile.

Aslında Hıristiyan etiğinin oluşumunda, Hıristiyanlık, ruh ya da benlik teknolojilerini (daha geniş veya içselleştirilmiş biçimde dahi olsa) günah kategorisi etrafında değil ayartı kavramı etrafında geliştirmiştir, ki bu da önemli bir olgudur, zira ayartı hem benliğin dışarıyla olan ilişkilerinde dinamik bir birimdir, hem geri çekilme veya reddetme, üretme veya kovmanın taktik birimidir, hem de benliğin kendi üzerine düşünümünde, ötekinin ve onu maskeleyen içsel figürlerin tanınmasını talep eden bir analiz birimidir.

Böylece iffet teması kalp temizliği ilkesi ile ruhani mücadele ilkesi arasında sıkışıp kalmıştır; bir yandan kalp temizliği iffeti ilahi temaşa hedefine ve ruhani bilgi görevine bağlar, öbür yandan ruhani mücadele, ayartı mefhumu aracılığıyla, iffeti ruhun sırlarında ötekiyi keşfetme gerekliliğine bağlar.

*

Cassianus, *Kaideler*'in altıncı bölümünde ("Fuhşiyat Cini Üzerine") ve *Sohbetler*'in pek çok bölümünde iffet mücadelesini analiz etmiştir: Dördüncüsü "Tenin ve Ruhun Şehveti" üzerine, beşincisi "Sekiz Temel Günah" üzerine, on ikincisi "İffet" üzerine ve yirmi ikincisi "Gece Yanılsamaları" üzerinedir. İffet mücadelesi sekiz mücadele listesinde ikinci sırada, fuhşiyat cinine karşı mücadele şeklinde yer alır.[67] Bu fuhşiyata gelince, o da üç alt kategoriye ayrılmıştır.[68] Pekâlâ hukuki surette bir çizelgedir bu; şayet kıyas olarak, daha sonra ortaçağ kilisesinin kefaret sakramentini hukuk söylemi [*juridiction*] modeline göre düzenlediği günah kataloglarını düşünürsek. Fakat Cassianus'un ortaya koyduğu ayrıntıların farklı bir anlamı olduğu açıktır.

Fuhşiyatın diğer kötülük cinleri arasındaki yerini inceleyerek başlayalım.

1. Cassianus, kötülüğün sekiz cini sınıflandırmasını kendi içlerinde alt gruplandırmalarla tamamlar. Aralarında özel ilişkiler ("ittifak") ve "ortaklık" olan günah/ahlaki kusur [*vice*] çiftleri kurar:[69] kibir ve kendini beğenmişlik, tembellik ve atalet, tamah ve öfke. Fuhşiyat oburlukla eşleştirilmiştir. Bunun birçok sebebi vardır. Birincisi, bunlar bizde doğuştan bulunan, dolayısıyla kurtulması zor olan iki "doğal" ahlaki kusurdur. İkincisi, her ikisi de sadece meydana gelmek için değil, aynı zamanda amaçlarına ulaşmak için bedenin katılımını gerektiren ahlaki kusurlardır. Son olarak, aralarında gayet doğrudan nedensel bağlar vardır: Vücutta fuhşiyat arzusu uyandıran şey fazla yemektir.[70] Ki fuhşiyat cini, ya oburlukla böyle güçlü bir şekilde bağlantılı olduğu için ya da tam tersine kendi

67. Diğer yedisi, daha önce gördüğümüz gibi, oburluk, tamah, öfke, [keder], atalet, kendini beğenmişlik, kibir.
68. Bkz. aşağıda s. 212-213.
69. A.g.e., V, 10.
70. Cassianus, *Institutions*, V ve *Conférences*, V.

doğası gereği, işbirliği içinde olduğu diğer ahlaki kusurlara kıyasla ayrıcalıklı bir rol oynar.

Öncelikle nedensellik zinciriyle ilgili olarak, Cassianus ahlaki kusurların birbirinden bağımsız olmadığının altını çizer, her ne kadar her biri, münhasıran, diğerlerinden birinin saldırısına uğrasa bile.[71] Nedensel bir vektör onları birbirine bağlar: Bedenden kaynaklanan ve fuhşa yol açan oburluk ile başlar bu; ardından bu ilk çift rekabete, anlaşmazlıklara ve öfkeye yol açan ve dünya nimetlerine tutunma olarak anlaşılan tamahı doğurur; bundan kederin yılgınlığı doğar, o da tüm manastır yaşamından ikraha ve atalete yol açar. Bu silsile de şu varsayıma çıkar: Bir ahlaki kusur, bağlı olduğu ahlaki kusura karşı zafer kazanılmadan asla alt edilemez. "İlkinin üstesinden gelinmesi sonrakini yatıştırır; ilkinin üstesinden gelince sonraki de, büyük çaba harcamadan, güçten düşecektir."[72] Diğerlerinin kökeninde yer alan oburluk-fuhşiyat çifti "gölgesinin ötesine yayılan dev bir ağaç"[73] gibi kökünden sökülmelidir. Oburluğu yenmenin ve fuhşu kesmenin bir yolu olarak orucun çile açısından önemi buradan kaynaklanmaktadır. Çileci alıştırmanın esas teşkil etmesi bundandır, çünkü nedensel zincirin başlangıcında yer alır.

Fuhşiyat cini listelenen son ahlaki kusurlara, özellikle kibre nazaran benzersiz bir diyalektik konumdadır. Aslında Cassianus'a göre kibir ve kendini beğenmişlik diğer ahlaki kusurların oluşturduğu nedensel zincire ait değildir. Bunlar tarafından meydana getirilmek şöyle dursun, onlara karşı kazanılan zaferin sonucu ortaya çıkarlar:[74] orucunu, iffetini, fakirliğini vb. başkalarına sergilemek suretiyle oluşan "tensel" kibir; bu ilerlemenin yalnızca kendi faziletinden kaynaklandığına inandıran "ruhsal" kibir.[75] Ahlaki kusurların alt edilmesinden doğan bir ahlaki kusurdur bu, öyle ki yükseklerden geldiği için onu daha büyük bir düşüş izler. Ahlaki kusurların en utanç vericisi, en alçaltıcısı olan fuhşiyat kibrin neticesidir; ceza olduğu kadar ayartıdır. Tanrı'nın küstahlara daima bedenin zayıflığının tehdidi altında olduklarını, bu yüzden inayete muhtaç olduklarını hatırlatmak için gönderdiği bir sınavdır. "Kişi uzun zamandır kalbinin ve bedeninin saflığından zevk aldığı için,

71. *Conférences*, V, 13-14.
72. A.g.e., V, 10.
73. [A.g.e.]
74. A.g.e.
75. Cassianus, *Institutions*, XII, 2.

doğal bir sonuç olarak, […] bir ölçüde içten içe gururlanır […]. Ama Rab onun iyiliği için onu terk etmiş gibi davranır: Ona bunca kendinden eminlik veren saflık bozulmaya başlar; manevi refahın ortasında kendini bocalarken bulur."[76] Büyük savaşlar döngüsünde, ruhun artık kendi kendisiyle mücadele etmek zorunda olmadığı anda, tenin dürtüleri bu mücadelenin hiç de bitmediğini belli ederek ve savaşın sürekli yeniden başlayacağıyla ruhu tehdit ederek kendini yeniden hissettirir.

Son olarak, diğer ahlaki kusurlara kıyasla fuhşun belli bir ontolojik ayrıcalığı vardır, bu da ona çile açısından özel bir önem bahşeder. Oburluk gibi, onun da kökleri bedendedir. Bedeni şiddetli kısıtlamalara maruz bırakmadan onu yenmek imkânsızdır. Öfke veya kederle mücadelede "tek başına ruhun gayreti" yeterli olabilirken, fuhşiyat "bedensel riyazet olmadan, geceleri uyanık geçirmeden, oruç tutmadan, bedeni yorup halsiz bırakan çalışma olmadan" kökünden sökülemez.[77] Öte yandan ruhun kendine karşı yürütmek zorunda olduğu mücadeleyi dışlamaz bu, zira fuhşiyat düşüncelerden, imgelerden, hatıralardan da doğabilir: "Şeytan kurnazlığıyla annemizden, kız kardeşlerimizden, akrabalarımızdan veya bazı dindar kadınlardan başlayarak kadının hatırasını kalbimize usulca soktuğunda, kendimizi bu hatıradan mümkün olduğunca çabuk kurtarmalıyız, zira ihtiyatı elden bırakıp buna fazla takılıp kalırsak ayartıcı biz farkına varmadan başka kadınları düşünmemizi sağlama fırsatı yakalayabilir."[78] Bununla birlikte fuhşiyat oburluktan büyük bir fark gösterir. Oburluğa karşı savaş, beslenmeden tamamen vazgeçemeyeceğimizden, ölçülü bir şekilde yürütülmelidir: "Yaşamsal ihtiyaçları karşılamak" gerekir: "yoksa bedenin kendi hatamız sonucu zayıflaması nedeniyle zorunlu ruhani alıştırmaları yerine getiremeyiz."[79] Bu doğal beslenme eğilimine mesafe koymalı, tutkuya varmadan yiyip içmeliyiz, onun kökünü kazımaya çalışmamalıyız: Bu eğilimin doğal bir meşruiyeti vardır; onu tamamen inkâr etmek, yok etmeye çalışmak "ruha bir suç

76. Cassianus, *Conférences*, XII, 6. Kibir ve küstahlık nedeniyle fuhşiyat cinine düşme örnekleri için bkz. *Conférences*, II, 12 ve özellikle Cassianus, *Institutions*, XII, 20 ve 21; burada Tanrı'ya borçlu olduğumuz alçakgönüllülüğe karşı işlenen günahlar en aşağılayıcı ayartmalarla, *contra usum naturae* [tabii ihtiyaca mugayir] bir arzu ve "saf olmayan bir tutku"nun cenabetliğiyle [*immondicité*] cezalandırılır.
77. Cassianus, *Conférences*, V, 4.
78. Cassianus, *Institutions*, VI, 13.
79. A.g.e., V, 8.

yüklemek" olur.[80] Öte yandan fuhşiyat cinine karşı mücadelede sınır yoktur; bizi o yöne götüren her şeyin kökü kazınmalıdır, bu alanda hiçbir doğal eğilim zaruri bir ihtiyaç olarak haklı çıkarılamaz. Yani mesele, ortadan kaldırılması vücudumuzun ölümüne neden olmayan bir tutkuyu tamamen ortadan kaldırmaktır. Fuhşiyat, sekiz ahlaki kusur arasında, aslen hem doğuştan hem doğal hem de bedensel olan tek ahlaki kusurdur, dolayısıyla tamamen yok edilmesi gerekir, tıpkı ruhun ahlaki kusurları olan tamah ya da kibir için yapılması gerektiği gibi. Ancak nefsin kökten kırılmasıyladır ki tenden kurtulup vücudumuzda yaşarız. "Teni terk edin ama yine de bedende durmaya devam edin."[81] Fuhşiyata karşı mücadele, dünyevi varoluşta, doğanın ötesinde olana erişmemizi sağlar. "Bizi dünyevi bataklıktan çıkarır." Bu dünyada, bu dünyadan olmayan bir hayat yaşamamıza imkân tanır. Nefsin bu şekilde kırılması, en radikali olduğu için, bize daha bu dünyada en yüksek vaadi getirir: Kırılgan bedende, "azizlerin vaat ettiği, tensel bozulmadan kurtulduğumuzda nail olacağımız vatandaşlığı" bahşeder.[82]

Böylece fuhşun, ahlaki kusurlar tablosunun sekiz öğesinden biri olmakla birlikte, diğerlerine göre ne kadar özel bir konumda olduğu görülmektedir: nedensel zincirin başı, düşüşlerin ve mücadelenin yeniden başlamasının temeli, çileci mücadelenin en zor ve en belirleyici noktalarından biri.

2. Beşinci *Konferans*'ta Cassianus ahlaki kusur olarak fuhşu üç türe ayırır. Birincisi, "iki cinsiyetin birleşmesi"nden (*commixtio sexus utriusque*) oluşur. İkincisi, "bir kadınla temas olmaksızın" (*absque femineo tactu*) gerçekleşir, ki bu da Onan'ın* mahkûm edilmesine neden olmuştur. Üçüncüsü "kalp ve akıl tarafından tasavvur edilir".[83] Aynı ayrım neredeyse kelimesi kelimesine on ikinci *Konferans*'ta da yinelenir: "tensel birleşme" (*carnalis commixtio*) (Cassianus buna burada dar anlamda *fornicatio* [fuhuş] adını verir); sonra "cenabetlik" (*immunditia*) bir kadınla temas

80. *Conférences*, V, 19.
81. *Institutions*, VI, 6.
82. A.g.e.
* Tekvin 38:8-10: "Yahuda [ikinci oğlu] Onan'a, 'Kardeşinin karısıyla evlen,' dedi, 'Kayınbiraderlik görevini yap. Kardeşinin soyunu sürdür.' Ama Onan doğacak çocukların kendisine ait olmayacağını biliyordu. Bu yüzden ne zaman kardeşinin karısıyla yatsa, kardeşine soy yetiştirmemek için menisini yere boşaltıyordu. Bu yaptığı Rabbin gözünde kötüydü. Bu yüzden Rab onu da öldürdü." (ç.n.)
83. *Conférences*, V, 11.

etmeksizin, uyurken veya gece uyanık kalırken meydana gelir, "ihtiyatsız bir zihnin dikkatsizliği"nden[84] kaynaklanır; son olarak *libido* ise "ruhun kıvrımları"nda, herhangi bir "bedensel tutku olmaksızın" (*sine passione corporis*) gelişir.[85]* Bu ayrıntılandırma önemlidir, çünkü Cassianus *fornicatio*'nun [fuhşiyat] bütünlüklü bir tanımını vermediğinden, bu geniş anlamlı kelimeden kastını ancak bu ayrıntılandırma sayesinde anlarız.** Fakat her şeyden önce, buradaki ayrım, daha önceki birçok metinde bulunandan çok farklı bu üç kategoriyi kullandığı için önemlidir.

Nitekim tenin günahlarıyla ilgili geleneksel bir üçleme vardı: zina [*adultère*], fuhuş [*fornication*] (Yunanca *porneia* kelimesinin tercümesidir ve evlilikdışı cinsel ilişkileri ifade eder) ve çocukların iğfal edilmesi [*corruption d'enfants*]. Her halükârda, *Didakhe*'de bu üç kategori bulunur: "Zina işlemeyeceksin, fuhuş işlemeyeceksin, oğlanları ayartmayacaksın."[86] Barnabas'ın mektubunda da bulunan kategorilerdir bunlar: "Zina da yapma, fuhuş da yapma, çocukları iğfal etme."[87] Sonrasında sıklıkla sadece ilk iki ifade korunmuştur: genel olarak tüm cinsel kabahatleri belirten fuhşiyat ve evlilikte sadakat yükümlülüğünü ihlal eden ilişkileri belirten zina.[88] Yine de bu sıralamayı, düşüncede veya bakışlarda ihtirasa dair kurallarla ya da yasak bir cinsel eylemin gerçekleşmesine yol açabilecek şeylerle eşleştirmek kesinlikle âdettendi: "İhtiraslı olmayın çünkü ihtiras

84. A.g.e., XII, 2.
85. A.g.e. Cassianus bu üçlü ayrımı [Aziz Pavlus'un] Koloselilere Mektup'undaki bir bölüme (3:5) dayandırır. [* "Bu nedenle bedenin dünyasal eğilimlerini (fuhşu, pisliği, şehveti, kötü arzuları ve putperestlikle eş olan açgözlülüğü) öldürün."]
** Burada ve önceki sayfalarda *fornicatio* kelimesinin geniş ve dar anlamlarına işaret edildiği gibi, "fuhşiyat" kelimesi de şu anlamlara gelebilir: hem genel anlamda "ahlaksızlık", "taşkınlık, azgınlık", "müstehcenlik", hem de hususen "cinsel anlamda haram davranışlar ve işler", "zina, evlilikdışı ilişki, evli biriyle ilişki", "her türlü gayri meşru cinsel münasebet", "cinsel ihtiras uyandıran haller". "Fuhuş" kelimesinin çoğulu olan ve genel olarak bu türden eylemleri, durumları ve halleri niteleyen "fuhşiyat" da *fornicatio* gibi geniş anlamlı olduğundan ve bağlama göre kapsamı değişkenlik gösterdiğinden "fuhşiyat" kelimesini tercih ettik. Önceki sayfalarda kullandığımız "fuhşiyat" kelimesi de yine geniş anlamıyla Fransızca *fornication* kelimesinin karşılığıdır. *Fornication* kelimesi "zina" kelimesiyle yan yana, dar anlamıyla kullanıldığında "fuhuş" kelimesi tercih edildi. (y.h.n.)
86. *Didakhê*, II, 2.
87. *Pseudo-Barnabas Mektubu*, XIX, 4. Biraz daha öncesinde (X, 6-8) aynı metin, yemek yasaklarıyla ilgili olarak, sırtlan yeme yasağını zina yasağı, tavşan yemeyi çocukları iğfal yasağı, gelincik yemeyi oral ilişkinin kınanması olarak yorumlamaktadır.
88. Örneğin Aziz Augustinus, *Sermon*, 56, 12.

fuhşiyata yol açar; müstehcen konuşmalardan ve arsız bakışlardan kaçının, çünkü bunların hepsi zinaları doğurur."[89]

Cassianus'un analizinin iki hususiyeti vardır: dar anlamda fuhuş kategorisine giren zinayı ayrı tutmamak ve hepsinden önemlisi, sadece diğer iki kategoriye dikkat kesilmek. İffet mücadelesinden bahsettiği çeşitli metinlerin hiçbir yerinde cinsel ilişkilerden asıl anlamıyla bahsetmez. Farklı farklı olası "günahlar" hiçbir yerde işlenen fiile istinaden, bunun hangi eşle işlendiğine, yaşa, cinsiyete, aradaki akrabalık ilişkisine göre dikkate alınmaz. Ortaçağda şehvet günahlarıyla ilgili büyük kanunlaştırmayı oluşturacak kategorilerin hiçbiri burada yer almaz. Kuşkusuz, herhangi bir cinsel ilişkiden kaçınmaya yemin etmiş keşişlere hitap ederken, Cassianus'un bu önkoşula açıkça tekrar dönmesine gerek yoktu. Fakat *coenobium*'a [manastır ortak yaşamına] dair önemli bir hususta (ki Caesarealı Basileios'u veya Khrysostomos'u belirli tavsiyelerde bulunmaya sevk etmiştir)[90] Cassianus'un kaçamak imalarla yetindiğini kaydetmek gerekir: "Hiç kimse, özellikle daha genç olanlar, kısa bir süreliğine de olsa, başkasıyla baş başa kalmasın, kuytuya köşeye çekilmesin veya el ele tutuşmasın."[91] Burada sanki Cassianus kendi alt bölümlemesinin yalnızca son iki terimiyle ilgileniyor gibidir (yani cinsel ilişki ve bedensel tutku olmadan vuku bulan şeylerle), sanki fuhşu iki kişinin birleşmesi olarak es geçiyordur da yalnızca tali değerde olan unsurlara önem atfediyordur, ama bu unsurların mahkûm edilmesi de ancak bizatihi cinsel eylemlere nazaran bir anlam ifade ediyordur.

Fakat Cassianus'un analizlerinin cinsel ilişkiyi es geçmesinin, bunların bu kadar yalnız bir dünyada ve böyle içsel bir sahnede cereyan etmesinin sebebi basitçe negatif/dolaylı değildir. İffet mücadelesinin esası, eylemler veya ilişkiler alanında yer almayan bir hedefe yöneliktir: İki kişi arasındaki cinsel ilişkiden başka bir

89. *Didakhê*, III, 3.

90. Caesarealı Basileios, *Exhortation à renoncer au monde*, 5: "Kendi yaşındaki keşiş kardeşlerinle her türlü münasebetten, ilişkiden kaçın. Onlardan ateşten kaçar gibi kaç. Ne yazık ki düşmanın onlar aracılığıyla ateşe verdiği ve ebedi alevlerin kucağına attığı birçok kişi var." Bkz. *Grandes règles* (34) ve *Règles brèves*'de (220) işaret edilen tedbirler. Ayrıca bkz. Aziz İoannes Khrysostomos, *Contre les détracteurs de la vie monastique* (P. G., c. 47, str. 319-386).

91. Cassianus, *Institutions*, II, 15. Bu yasayı çiğneyenler ciddi bir suç işlemiş olur ve "*coniurationis pravique consilii*" şaibesi altında kalır. Bu sözler aşna fişneyi belirtmenin kinayeli bir yolu mu yoksa aynı topluluğun üyeleri arasındaki şahsi münasebetlerin tehlikesine mi işaret ediyor? Aynı tavsiyeler için bkz. *Institutions*, IV, 16.

gerçeklikle ilgilidir. On ikinci *Konferans*'taki bir pasaj, bu gerçekliğin ne olduğunu ortaya koyar. Cassianus orada, iffetteki ilerlemeyi gösteren altı aşamayı farikalarıyla tanımlar. Gelgelelim bu ayırt edici tanımlamada mesele iffetin kendisini göstermek değil, onun gelişme kaydettiğinin anlaşılmasını sağlayan negatif/dolaylı işaretleri (birer birer yok olan farklı manevi kirlilik izlerini) saptamaksa, bu pasaj iffet mücadelesinde neye karşı savaşılması gerektiğine dair bir gösterge sunar bize.

Bu ilerlemenin ilk aşaması: Keşiş, gece uyanıklığında, "tenin saldırısıyla yıkılmaz" – *impugnatione carnali non eliditur*. Öyleyse iradeye baskın gelen dürtülerin ruhu istila etmesi artık söz konusu değildir.

İkinci aşama: Zihinde "şehvetli düşünceler" (*voluptariae cogitationes*) baş gösterse bile, keşiş bu düşüncelere "takılıp kalmaz". İstemdışı ve iradesi hilafına aklına gelen şeyleri düşünmez.[92]

Dış dünyadan gelen bir algı artık şehvet uyandıramadığında üçüncü aşamaya ulaşılır: Hiç ihtiras duymadan bir kadınla bakışlar kesişebilir.

Dördüncü aşamada, gece uyanıklığında, tenin en masum dürtüsü [*mouvement*] bile deneyimlenmez. Cassianus artık bedende hareketlenme/tahrik [*mouvement*] meydana gelmediğini mi kastetmektedir? Öyleyse insan kendi bedeni üzerinde tam bir hâkimiyet mi kurmuştur? Fakat bedenin istemsiz hareketlerinin sürekliliği konusunda ısrar ettiği için bu pek olası değildir. Kullandığı kelime (*perferre* [taşımak, katlanmak]) bu dürtülerin ruhu etkilemeye elverişli olmadığına ve ruhun bunlara katlanmasının gerekmediğine işaret eder.

Beşinci derece: "Bir sohbetin konusu veya bir okumanın zorunlu takibi insani üreme fikrine yol açtığında, zihin şehvetli eyleme rıza göstermeye yönelik en kurnaz ayartıya bile aldırmaz; bunu, dingin ve saf bir bakışla, insan türüne verilmiş olağan bir iş, zaruri bir vazife addeder; bunun anısı aklına düştüğünde de durumdan etkilenmez, sanki tuğla yapımı ya da başka bir mesleğin icrasını aklından geçirir gibi karşılar bunu."

Nihayet keşiş "kadınsı hayaletlerin baştan çıkarmasının uyku sırasında aldanmaya neden olmadığı" son aşamaya varır. "Bu aldat-

---

92. Cassianus'un zihnin bu düşüncelere takılıp kalmasını ifade etmek için kullandığı tabir *immorari*'dir. Sonraları, *delectatio morosa* ortaçağ cinsel etiğindeki önemli kategorilerden biri olacaktır.

macaya kanmanın günah olduğuna inanmasak da, iliklerde saklı bir şehvetin göstergesidir."[93]

İffet yolunda ilerledikçe kaybolan fuhşiyat cininin farklı niteliklerine dair bu tarifte, başka biriyle herhangi bir ilişki, herhangi bir eylem ve hatta bunları gerçekleştirmeye yönelik bir niyet bile yoktur. Kelimenin dar anlamıyla fuhuş yoktur. Bu uzlet mikrokozmosunda şu iki ana unsur bulunmaz: iki bireyin birleşmesi (*sunousia*) ve eylemin hazzı (*aphrodisia*). Ki yalnızca Antikçağ filozoflarının değil Aleksandreialı Klemens gibi bir Hıristiyanın da –en azından *Paidagogos*'un ikinci kitabında– cinsellik etiği bu iki ana unsur etrafında döner. Öte yandan burada devreye sokulan unsurlar bedenin ve ruhun hareketleri, görüntüler, algılar, rüya tasvirleri, düşüncelerin kendiliğinden akışı, iradenin rızası, uyanıklık ve uykudur. Böylece belli ki beden ve ruhla örtüşmeyen iki kutup ortaya çıkar: gayri iradi kutupta fiziksel dürtüler, kendilerini dayatan algılar, ansızın akla gelen ve zihne yayılan, iradeyi işgal eden, çağıran ve cezbeden anılar ve görüntüler söz konusudur; irade kutbunda ise mesele ya kabul etmek ya da reddetmek, ya yüz çevirmek ya da kendini tutsak etmek, takılıp kalmak, rıza göstermektir. Öyleyse bir yanda beden ve düşünce mekanizması vardır, ruhu yanıltarak saflığı yitirmeye neden olur, hatta kirlenmeye kadar götürebilir; diğer yanda ise düşüncenin kendi kendine oynadığı oyun. Burada geniş anlamıyla "fuhşiyat"ın iki biçimi bulunur (Cassianus bunları cinsiyetler arası ilişkilerin yanında tanımlar ve bütün analizini onlara hasreder): *immunditia* uyanıklıkta veya uykuda, kendini gözlemlemekten aciz ruhu hazırlıksız yakalar ve başkasıyla herhangi bir temasın dışında gerçekleşse de kirlenmeye yol açar; *libido* ise ruhun derinliklerinde meydana gelir ve Cassianus'un bu konuda *libido* ve *libet* kelimelerinin akrabalığını hatırlatır.[94]

O halde, Cassianus'un altı aşamasını tarif ettiği manevi mücadele ve iffette ilerleme bir temyiz [*dissociation*] görevi olarak anlaşılabilir. Hazlar ekonomisinden ve hazların katı biçimde sınırlanmasından çok uzağız; aynı şekilde ruh ve beden arasında olabildiğince radikal bir ayrım fikrinden de uzağız. Mesele düşüncenin hareketi üzerinde sürekli çalışmaktır (düşüncenin hareketi ister vücudun hareketlerini sürdürsün ve yankılasın, ister teşvik etsin), keza düşüncenin en ilkel biçimleri üzerinde, böyle bir hareketi tetikleyebilecek unsurlar

93. *Conférences*, XII, 7.
94. A.g.e., V, 11; ve XII, 2. Bkz. yukarıda s. 211-213.

üzerinde çalışmaktır; öyle ki bu çalışma sayesinde özne iradenin en karanlık ve görünüşte en "gayri iradi" suretlerine bile asla uymasın/bulaşmasın [*n'y soit jamais impliqué*]. Gördüğümüz üzere, iffet yolunda ilerlerken katedilen altı aşama bu süreçte iradenin rızasını/iştirakini [*implication*]* bozacak altı aşamayı temsil eder. Bedenin dürtülerine iştiraki kırmak birinci derecedir. İkincisi hayali iştiraki kırmaktır (zihinde olanlar üzerinde durmamak). Üçüncüsü duyulara iştiraki kırmaktır (artık bedenin dürtülerini hissetmemek). Ardından temsili iştiraki kırmak (nesneleri artık arzulanabilir şeyler olarak düşünmemek) gelir. Ve sonuncusu rüyaya iştiraki kırmaktır (zira rüya görüntüleri istemdışı olsalar da arzu uyandırabilir). İradi eylem veya bir şey yapmaya düpedüz murat etmek rızanın/iştirakin en bariz biçimidir, zaten bu o kadar kınanacak bir şeydir ki çile çalışması başladığında mutlaka dışlanması gerekir; ama öznenin en az iradi olan kısmında hasıl olduğu için daha da dehşet verici olan rızaya/iştirake, Cassianus *şehvetlenme eğilimi* [*concupiscence*] adını verir.** İşte buna karşıdır ruhani mücadele ve beraberindeki temyiz çabası, iştiraki kırma gayreti.

Bu şu olguya açıklama getirir: "Fuhşiyat" cinine karşı iffet yolunda verilen bütün bu mücadele boyunca temel ve adeta tek sorun kirlenmedir [*pollution*] – iradi suretlerinden tutun da uykuda veya rüyada iradeyi rıza göstermeye davet eden gayri iradi biçimlerine

---

* Burada "implication" kelimesi bir olaya veya duruma hem iradi/aktif katılımı (uymak, dahil olmak) hem de gayri iradi/pasif katılımı (bulaşmak, kapılmak) imliyor. (y.h.n.)

** *Concupiscence* kelimesi Fransızca metinde italik verilmiş. Doğrudan Cassianus'un adlandırmasına referansla kullanıldığını göz önünde bulundurursak, Foucault'nun elyazmasında Latincesiyle *concupiscentia* olarak geçiyor olabilir ama daktiloya çekilirken veya yayına hazırlıkta editör tarafından değiştirilmiş olabilir. Öte yandan daha kuvvetli ihtimal, kelimenin italik olmasına istinaden, Foucault'nun kelimenin Latince partisip hali *concupiscens*'ı (şehvetlenme/şehvet duyma) kullanmış olması ama daktiloya çekenin veya editörün bunu tashih etmiş olması. İkinci ihtimal daha olası zira burada söz konusu olan, isimle ifade edilebilecek bir durum ya da duygu olarak şehvet değil, eylem olarak şehvet duyma ya da şehvete meyletme, yani gayri iradi gelen bir dürtüye istemdışı rıza göstererek/iştirak ederek "şehvetlenme" (fiilin hem dönüşlü hem de geçişli anlamlarını akılda tutarak anlaşılmalı). Başka bir ihtimal de şu: Fransızca *volonté* ve Latince *voluntas* kelimelerinin hem "irade" hem de "istek" anlamına gelmesinde olduğu gibi, yani hem yetiyi hem de o yetiden doğan hali veya duyguyu adlandırmasında olduğu gibi, *concupiscence* kelimesi de, biraz bükülerek, hem yeti (şehvet yetisi, eğilimi/nefs-i şehvani) hem de bu yetiden doğan duygu veya hal kastedilerek kullanılmış olabilir. Ayrıca *concupiscentia* kelimesi patristik literatürde çoğunlukla Yunanca *epithumia*'nın (arzulama yetisi, istek, iştiha, ihtiras) çevirisidir ve hem cinsel arzunun/şehvetin kendisi hem arzularla ilişkili günah temayülü hem de günaha meyletmeye yol açan nefsani güç anlamında kullanılır. (y.h.n.)

kadar. Bu öyle önemli bir sorundur ki, Cassianus'a göre erotik rüyalar görmemek veya uykuda kirlenmenin/ihtilamın yokluğu, en yüksek iffet düzeyine ulaşmanın alametidir. Bu temaya sık sık geri döner: "Bu saflığa ulaştığımızın" ispatı, "uykudaki dinlenme ya da gevşeme halinde hiçbir görüntüye kanmamamızdır";[95] keza "Ahlaki bütünlüğün nihai gayesi ve kesin kanıtı uyurken hiçbir şehvetli uyarılmanın ortaya çıkmaması ve doğanın cebriyle olan kirlenmelerin bilincinde olmamaktır."[96] Yirmi ikinci *Sohbet*'in tamamı "gece kirlenmeleri" ve "bütün gücümüzü bunlardan kurtulmak için kullanma" mecburiyeti sorununa ayrılmıştır. Ayrıca Cassianus birçok kez Serenus gibi velilerden söz eder, onlar böylesine yüksek bir erdem düzeyine ulaştığından bu tür münasebetsiz durumlara asla maruz kalmamıştır.[97]

Bütün cinsel ilişkilerden vazgeçmenin temel önem arz ettiği bir yaşam düsturunda, bu temanın bu kadar önemli hale gelmesinin gayet mantıklı olduğu söylenebilir. Ayrıca az çok doğrudan Pythagorasçılıktan esinlenen gruplarda, yaşam kalitesinin göstergesi olarak uyku ve rüya fenomenlerine ve bu yaşamda huzuru sağlayacak arınmalara nasıl değer verildiğini de akla getirebilir bu durum. Son olarak ve hepsinden önemlisi, geceleyin kirlenmenin maddi ve manevi temizlik [*pureté rituelle*]* açısından bir sorun teşkil ettiği anlaşılmalıdır; işte tam da bu sorun yirmi ikinci *Sohbet*'in kaleme alınmasına vesile olur: İnsan gece kirlendiğinde "kutsal sunaklar"a yaklaşabilir mi ve "selamet şöleni"ne [katılabilir][98] mi?[99] Fakat tüm

---

95. Cassianus, *Institutions*, VI, 10.
96. A.g.e., VI, 20.
97. Cassianus, *Conférences*, VII, 1; XII, 7: Bu temaya diğer atıflar Cassianus, *Institutions*, II, 13; III, 5.
* "Temizlik" (*pureté*) ve "kirlilik" (*impureté*) ayrımı Yahudi şeriatında *tahara* (*pureté rituelle*) ve *tum'a* (*impureté rituelle*) olarak geçer; ikisi de hem maddi hem de manevi nitelikte temizlik veya kirlilik anlamlarında kullanılır. Arkaik dinlerde, Hıristiyanlıkta ve İslamda olduğu gibi, maddi ve manevi temizlik ayrılmaz bir bütün olarak görülür. İslamda maddi ve/veya manevi temizlik anlamına gelen "taharet" kelimesi de İbranice kökenlidir. Kelimenin Türkçeye de geçmiş kullanımının açıklaması için bkz. Salim Öğüt, "Taharet, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 39, 2010: "Sözlükte 'temizlenmek, arınmak' mânasındaki tahâret (tuhr) terim olarak 'maddî kiri (necâset, habes) veya mânevî pisliği (hades) gidermek' anlamına gelir, isim olarak 'temizlik' demektir. Tahâret kelimesinin karşıtı necâsettir (pislik). Necîs ve neces 'pis' anlamındadır. Hubs (habâse) kökünden türeyen habes 'maddî necâset, necis şey' mânasına gelir." (y.h.n.)
98. [Elyazması: "yaklaşmak" 1982'de ("İffet Savaşı" metninde) "katılmak" diye düzeltilmiş.]
99. A.g.e., XXII, 5.

bu sebepler manastır yaşamı teorisyenlerinin neden bununla meşgul olduğunu açıklayabiliyor olsa da, iffet için verilen savaşlara dair analizin tamamında istemli-istemsiz kirlenme sorununun işgal ettiği merkezi yeri izah edemezler. Kirlenme başka yasaklardan daha şiddetli veya riayet edilmesi daha zor bir yasak konusu değildir. Kirlenme şehvetlenmenin/şehvet eğiliminin ölçüsünü gösteren bir "analizör"dür; elbette kirlenmeyi mümkün kılan, hazırlayan, kışkırtan ve nihayet tetikleyen şeylerin oluştuğu süreçte, ruhtaki görüntüler, algılar, anılar arasında neyin iradi olanın neyin iradi olmayanın payına düştüğünü belirlemenin mümkün olduğu ölçüde. Çilecinin kendi üzerinde yaptığı bütün çalışma bedenden ruha ve ruhtan bedene giden tahrike/dürtüye [*mouvement*] iradesinin dahil olmasına izin vermemek ve böylece iradenin (düşüncenin hareketi aracılığıyla) bu tahriki/dürtüyü ya destekleyerek ya da durdurarak onun üzerinde hâkimiyet kurabilmesini sağlamaktır. İffet yolunda ilerlemenin ilk beş aşaması, bu kirlenmeye yol açabilecek gitgide zayıflayıp belirsizleşen tahriklere/dürtülere iradenin dahiliyetini peş peşe ve giderek daha incelikli biçimde ortadan kaldırmaktan oluşur.

Öyleyse geriye son aşama, yani azizliğin ulaşabileceği aşama kalıyor: uyku sırasında meydana gelen "mutlak surette" istemdışı kirlenmelerin yokluğu. Ancak Cassianus, bu tür kirlenmelerin hepsinin ille istemdışı olmadığını belirtir. Gün içinde çok fazla yemek veya pis düşüncelerle meşgul olmak kirlenmeye rıza göstermek hatta zemin hazırlamaktır. Ayrıca buna eşlik eden rüyanın mahiyetini, görüntülerin saf olmama/kirlilik derecesinden ayırır Cassianus. Bu şekilde hazırlıksız yakalanan birinin suçu bedene ve uykuya atması yanlıştır: "İçeride kuluçkaya yatmış bir kötülüğün alametidir bu; bunu doğuran gece vakti değildir, bilakis bu kötülük ruhun en derinlerinde gömülüdür ve uykunun rahatlığında yüzeye çıkar, gün içinde sağlıksız düşüncelerle beslediğimiz tutkulardan kaptığımız gizli hummanın tezahürüdür."[100] Ve son olarak mevzubahis edilen kirlenmede herhangi bir suç ortaklığının izi yoktur, rıza gösterildiğini kanıtlayan bir haz da yoktur, hatta herhangi bir rüya imgesi de eşlik etmez buna. Kuşkusuz, çilecinin yeterince alıştırma yapıp çabaladıktan sonra ulaşabileceği noktadır bu; artık kirlenme öznenin hiç pay sahibi olmadığı bir "kalıntı"dan başka bir şey değildir. "Öyleyse ten şehvet duymadan, mizacının aşırılıklarından kendini kurtararak, herhangi bir sağlıksız isteğe kapılmadan ve

100. Cassianus, *Institutions*, VI, 11.

iffet mücadelesine gerek kalmadan doğal zaruretlerini karşılayana kadar, ruhun dürtülerini ve tenin tutkularını dizginlemek için çaba göstermeliyiz."[101] Karşımızda artık tamamen doğal bir olgu bulunduğu için, yalnızca doğadan daha kuvvetli olan bir güç bizi ondan kurtarabilir: Bu da inayettir. Bu yüzden kirlenmeme azizliğin alametidir, olabilecek en yüksek iffetin mührüdür, kişinin umut edebileceği ama elde edemeyeceği bir nimettir.

İnsan, kendi payına, bedeninde veya ruhunda baş gösterebilecek en küçük dürtüye karşı sürekli tetikte olmalıdır. Gece gündüz teyakkuz halinde olmalıdır; geceleyin gündüze yönelik ve gündüzleyin yaklaşan geceyi düşünerek. "Gündüzleyin saflık ve teyakkuz geceleyin iffetli olmaya hazırladığı gibi, geceleyin teyakkuz da kalbi kuvvetlendirir ve insandaki güçleri gün boyu iffet kurallarına riayet etmeye hazırlar."[102] Bu teyakkuz hali "tefrik/temyiz" [*discrimination*] uygulamasıdır ve daha önce gördüğümüz gibi,[103] Euagrios'tan ilham alan maneviyatta geliştirildiği haliyle kendilik teknolojisinin* merkezinde yer alır. Tahılları eleyip ayıklayan değirmencinin, askerleri bölüklere ayıran yüzbaşının, madeni paraları tartarak kabul eden veya reddeden sarrafın yaptığı işle aynıdır: Keşişin aklındakilerin baştan çıkarıcı olup olmadığına karar vermek için sürekli kendi düşünceleri üzerinde yapması gereken bir çalışmadır. Böyle bir çalışma, düşünceleri kaynaklarına göre ayırmasına, kendilerine mahsus niteliklerine göre ayırt etmesine ve düşüncede temsil edilen nesneyi uyandırabileceği hazdan ayrıştırmasına imkân verir. Kişinin kendi üzerinde ve itiraf yükümlülüğü aracılığıyla başkalarıyla ilişkisinde sürdürmesi gereken daimi bir analiz görevidir bu.[104] Cassianus'un iffet ve "fuhşiyat"a dair oluşturduğu genel anlayış da, bunları ana-

---

101. A.g.e., VI, 22.
102. A.g.e., VI, 23.
103. Bkz. yukarıda s. 91-94.
* Kullanılan ifade dönüşlülük zamiriyle: "technologie de *soi-même*". Paragrafın sonunda "benlik teknolojileri" olarak çevirdiğimiz ifade: "technologies de *soi*". Aralarında bir fark var mı, varsa bu fark gramatik mi yoksa kavramsal mı bu bağlamda net değil. (ÿ.h.n.)
104. Bkz. *Conférences*, XXII, 6; Komünyona her gittiğinde gece yanılsamasının kurbanı olan ve bu nedenle kutsal ayinlere katılmaya cesaret edemeyen bir keşiş hakkında verilen "meşveret" örneği. "Manevi hekimler" sorgulama ve istişareden sonra şu teşhiste bulunur: Keşişin arzu ettiği komünyona ulaşmasını engellemek için bu vehimleri gönderen, şeytandır. Bu nedenle ayine katılmaktan geri durmak şeytanın tuzağına düşmek anlamına gelecektir. Her şeye rağmen ayine katılmaksa onu yenmek olacaktır. Bu karar verildikten sonra, şeytanın caiz olmayan kirliliği kışkırtması için ortada bir sebep kalmaz.

liz etme yordamı da, bu analizde ortaya çıkardığı ve birbirleriyle ilişkilendirdiği çeşitli unsurlar da (kirlenme, *libido*, şehvetlenme eğilimi) ancak manastır yaşamını ve bu yaşamın içerdiği ruhani savaşı nitelendirirken devreye soktuğu benlik teknolojilerine istinaden anlaşılabilir.

*

Tertullianus'tan Cassianus'a, "yasaklar"ın pekiştirildiğini, nefse hâkim olmanın daha vurgulu bir şekilde değerli kılındığını, cinsel eylemin giderek artan bir şekilde saf dışı bırakıldığını mı görmeliyiz? Sorun kuşkusuz bu şekilde ortaya konmamalıdır.

Manastır kurumunun örgütlenmesi ve böylece keşişlerin yaşamı ile sıradan kişilerin yaşamı arasında kurulan dimorfizm/çiftbiçimlilik cinsel ilişkilerden feragat sorununa önemli değişiklikler getirmiştir. Buna bağlı olarak, çok karmaşık benlik teknolojilerinin gelişmesine yol açmışlardır. Böylece, bu feragat pratiğinde, görünür sürekliliklere rağmen geçmişten önemli farklılıklar gösteren bir yaşam kuralı ve bir analiz tarzı ortaya çıkmıştır. Tertullianus'ta bekâret hali dünyadan el etek çekmeye dair dışsal ve içsel bir tutum gerektirir ve bu tutum giyim, davranış, hal ve hareket kurallarıyla tamamlanır. Üçüncü yüzyıldan başlayarak gelişen büyük bekâret mistisizminde, feragatin katılığı (Tertullianus'ta zaten mevcut olan, Mesih'le izdivaç teması) negatif/alıkoyucu bir erdem olan nefse hâkim olmayı ruhani evlilik vaadine çevirir. Yine, bir mucitten ziyade bir tanık olan Cassianus'ta, içsel bir sahnenin tüm derinliğini ortaya çıkaran bir tür ikiye bölünme ya da geri çekilme meydana gelir.

Fakat söz konusu olan, fiilin yasaklanmasının yerine niyetin yasaklanmasını koyan bir yasaklar kataloğunun içselleştirilmesi değildir katiyen. Mesele düşünceye ait bir alan açmaktır (Nyssalı Gregorios veya özellikle Ankyralı Basileios tarafından önemi zaten vurgulanmıştır); düzensiz ve kendiliğinden akışı, imgeleri, anıları, algıları, bedenden ruha ve ruhtan bedene iletilen dürtüleri ve izlenimleriyle düşünceye ait bir alan. Öyleyse mevzubahis, caiz ve haram eylemlere dair bir tüzük değil düşünceyi, kaynaklarını, niteliklerini, tehlikelerini, baştan çıkarma güçlerini ve düşüncenin belirdiği suretlerin ardına saklanabilecek tüm karanlık güçleri gözetlemeye, analiz ve teşhis etmeye yönelik bütün bir tekniktir. Ve nihayet amaç saf olmayan veya kirliliğe yol açan her şeyi kovmaksa, buna ancak bir an olsun gaflete düşmeyen bir teyakkuzla, her yerde

ve her an taşınması gereken kendine karşı bir şüpheyle ulaşılabilir. Soru her zaman ruhun en derin kıvrımlarında saklanabilecek tüm gizli "fuhşiyat" biçimlerini ortaya çıkaracak şekilde sorulmalıdır.

Bu iffet çileciliğinde, eylemler ekonomisine odaklanan cinsel bir etikten epey uzaklaşan bir "özneleşme" süreci teşhis edilebilir. Fakat iki şeyin de hemen vurgulanması gerekiyor. Bu özneleşme, kişinin kendisi hakkında hakikati söyleme ve bunu arama yükümlülüğünü bu etiğin vazgeçilmez ve kalıcı koşulu haline getiren bir bilme sürecinden ayrılamaz. Eğer bir özneleşme varsa, benliğin kendi kendini sonsuz nesneleştirilmesini içerir; "sonsuz" [*indéfinie*] derken şu anlamda: asla temelli kazanılmamış ve zamanda sonu olmayan. Ve işte bu anlamda, düşünceler ne kadar cılız ve masum görünürse görünsün, düşüncenin hareketlerini incelemeyi daima mümkün olduğunca ileri götürmek gerekir. Dahası, kendi hakkında hakikat arayışı biçimindeki bu özneleşme başkalarıyla karmaşık ilişkiler yoluyla gerçekleştir. Bunun birçok biçimi vardır: Çünkü kişinin kendi içinde kendisinin suretine bürünüp saklanan Öteki'nin, Düşman'ın gücünün kovulması gerekir; çünkü bu Öteki'ye karşı, ondan daha güçlü olan Kadiri Mutlak'ın yardımı olmadan kazanılamayacak bitimsiz bir savaş söz konusudur; son olarak çünkü başkalarına itirafta bulunmak, onların tavsiyelerine teslim olmak ve mürşitlere daima itaat etmek bu mücadelenin olmazsa olmazıdır.

Cinsel etik yoluyla özneleşme, kendi hakkında hakikati sonsuz üretme, başkasıyla mücadele ve bağımlılık ilişkilerinin işleyişi bir bütünün parçalarıdır. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında tedricen formüle edilen bu unsurlar manastır yaşamında geliştirilen benlik teknolojileri vasıtasıyla birbirine bağlandı, dönüştürüldü ve sistemleştirildi.

Üçüncü Bölüm

Evli Olmak

1. Eşlerin Görevi
2. Evliliğin Hayrı ve Nimetleri
[3. Cinsiyetin Libidinalleştirilmesi]

1
Eşlerin Görevi

Eski Hıristiyanlıkta bekâret üzerine risaleler bulunsa da evlilik üzerine risalelerle karşılaşılmaz; evlilik hayatı, başlı başına, evliliği münhasır bir pratik ve özel manevi bir öneme sahip bir "uğraş/sanat" haline getirecek bir detaylandırmanın konusu değildir. *Paidagogos*'un önceki sayfalarda incelediğimiz [s. 16-51] ve eski ahlaka ne kadar yakın olduğunu belirttiğimiz bölümü hariç, bir evlilik yaşamı sanatı, *tekhne*'si yoktur. Bu, elbette, evliliğin ilkesi, meşruluğu veya kabul edilebilirliği hakkında hiçbir düşüncenin olmadığı anlamına gelmez: Enkratizm etrafındaki tüm tartışmalarda, gnostikler ve düalist hareketlerle yapılan tüm polemiklerde, evlilik meselesi işin içindedir; Aleksandreialı Klemens'in *Stromata*'sı[nın üçüncü kitabı], daha önce gördüğümüz gibi, sonraki çağlarda çeşitli biçimlerde devam eden bu tartışmaların ne kadar geniş bir yer kapladığına dair erken bir tanıklık sunar. Fakat evlilik "hakkı" meselesi ve bunun katı nefsine hâkim olma uygulamasına ve bekârlığa göre değeri sorunu çok erkenden gündeme gelse de, bir evlilik yaşamı sanatının kurulmasına yol açmaz. Örneğin Tertullianus'un *Adversus Marcionem*'de (yani gnostik bir düşmana karşı teorik bir tartışma metninde) evliliğin ilkesi sorununu ortaya koyması ve evlilik yaşamı hakkında sadece evlilikdışı yaşam biçimlerine, bekâret veya dulluğa ilişkin metinler (*De virginibus velandis*, *Ad uxorem*, *Exhortatio ad castitatem*) aracılığıyla tavsiyelerde bulunması manidardır.

Evli Hıristiyanlara evlilik hayatlarında ve eş olarak sürdürdükleri ilişkilerde rehberlik etmeye yönelik metinlerin ve düşüncelerin özel-

likle dördüncü yüzyılın sonunda geliştiğini görüyoruz. Öncesinde olduğundan çok daha net bir biçimde, evlilik Hıristiyani bir uğraş olarak ortaya çıkar ve eşler arasındaki ilişkiler de, çileci yaşamda kişinin kendisiyle olan ilişkileriyle aynı düzeyde (ama kesinlikle o kadar yoğun olmayan) bir analiz ve alıştırma alanı haline gelir. Bu evrim birçok olguya bağlanabilir.

Bunu her şeyden önce, manastır yaşamının ve dünyadan radikal bir şekilde el etek çekmenin aşırı değer kazanmasıyla ilişkili görmeliyiz – hem bunların bir sonucu hem de bunlara karşı bir denge unsuru olarak. Yoğun çilecilik biçimleri karşısında (ki bunlar Hıristiyanlığın ağırlık merkezini kentsel toplulukların dışına çıkarma, tüm kamusal yaşamın uzağına ve dar seçkin zümrelere taşıma riski taşıyordu) dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, özellikle manastırcılığın gelişmiş olduğu Doğu'da göze çarpan, gündelik hayatın dini anlamını pekiştirme ve böylece Hıristiyan yaşam biçimleri içinde yerleşme tehlikesi arz eden dimorfizmi/çiftbiçimliliği yumuşatma yönünde bir çaba vardı. Nefse hâkim olmanın kaidelere dayalı olmadığını ve kurtuluş için vazgeçilmez olmadığını söylemek artık yeterli değildi; bu değerlerin toplum hayatı sürenler için erişilebilir hale getirilmesi ve onların uyması gereken kurallara dönüştürülmesi de gerekiyordu. İoannes Khrysostomos sık sık, çilecinin hayatı ile evli bir adamın hayatı arasında temel bir fark olmaması gerektiği fikrine geri döner: "Dünyada yaşayan bir adamın keşişten tek üstünlüğü yasal eşiyle birlikte yaşayabilmektir, bundan başka bir üstünlüğü olamaz. Onun böyle bir hakkı vardır, ama geri kalanına gelince, keşişle aynı görevi yerine getirmek zorundadır."[1]

Bu metin, çileci yaşamda belirli bir kapsama ulaşmış bir dizi değer, meşguliyet ve uygulamayı, dünya yaşamına geri döndüren bir hareketi açığa vurmaktadır. Yeni bir sofuluk mudur bu? Belki. Ama her halükârda, hem manastır idealinin kitlelere yayılması olarak hem de etkilerini belirli bir ölçüde sınırlama çabası olarak okunmalıdır; mesele bu tür kopuşlar dayatmayan bir yaşama dini bir yoğunluk vermekti. Dördüncü yüzyılın sonunda, birçok büyük pastor* bu

---

1. Aziz İoannes Khrysostomos, İbranilere Mektup üzerine VII. *Vaaz*, 4. Ayrıca bkz. *Contre les ennemis de la vie monastique*, III, 14.

* Dini işlevlerinin yanı sıra toplumda manevi rehberlik ve ahlaki eğitim faaliyetlerinde bulunan, halka vaazlar veren papaz. "Pastoral" kavramı da bu faaliyetlerin ortak adı. Ayrıca "Giriş"te Gros'nun notu: "Foucault bununla bireyleri kendi esenlikleri/kurtuluşları doğrultusunda yönetme tekniğini kastetmektedir." "*Pasteur* (Fr.)/ *pastor* (Lat.)" birebir anlamıyla "çoban" demektir ve Hıristiyanlıktaki anlamı İncil'deki insanların çobanı, "iyi çoban" (Yuhanna 10) benzetmesinden türemiştir. (y.h.n.)

aktarımın hem tanığı hem de faili oldu. Bir süre manastır hayatı sürmüş, çileci disiplinle eğitilmiş bu papazlar bir kilisenin başına getirildiklerinde, bu ilk deneyimden ilham alan bir pastoral uygulama geliştirmeyi başarmışlardı. Caesarealı Basileios, Nazianzoslu Gregorios, Nyssalı Gregorios ve Khrysostomos için durum buydu. Batı'da Aziz Hieronymus ve Aziz Augustinus, oldukça farklı koşullar altında, bir noktaya kadar benzer bir rol oynadı: Manastır hayatının bazı çileci değerlerini ve bireyleri irşat etme pratiklerini dünya hayatına uyarlayarak bir pastoral faaliyetin gelişimini destekleyip kolaylaştırdılar.

Gelgelelim bu olgu, aynı dönemde Hıristiyanlık ile İmparatorluk arasında kurulan yeni ilişkilerden ayrılamaz. O halde iki süreç kesişir. Önce tanınan, sonra resmileşen bir kurum olan Hıristiyan Kilisesi, toplumu örgütleme, yönetme, kontrol etme ve düzenleme işlevlerinde gitgide kolaylıkla daha görünür bir yer işgal eder. Kendi payına emperyal bürokrasi de, geleneksel yapıların ötesinde, bireyler üzerindeki etkisini gitgide artırmaya çalıştı.[2] Bu iki sürecin kesiştiği noktada, şöyle bir paradoksal etki baş gösterir: Dünyadan ve sivil hayattan açıkça kopmuş yaşam tarzları içinde geliştirilen veya yoğunlaşan pratikler ve değerler, birtakım yumuşatmalarla ve değişikliklerle, devlet teşkilatı ve genel siyasi yapılar tarafından desteklenen kurumsal biçimlere taşınır. Bu şekilde ikili bir baskı meydana gelir. Bir taraf, geleneksel toplumsal yaşam biçimlerinin dışında, hatta onlara karşıt olarak, çileci idealin pekiştirilmesinden yanayken, diğer taraf Kilise kurumlarının ve devlet yapılarının birbirine vermeye meylettiği karşılıklı desteği savunur.[3] Böylece bireylerin hayatı (özel, gündelik ve tekil taraflarıyla) bir inzibat nesnesi değilse de en azından bir ilginin ve dikkatin konusu haline gelir; bu ilgi ve dikkat şüphesiz Hellenistik şehir devletlerinin sağladıklarına da, ilk Hıristiyan toplulukların uyguladıklarına da benzemez.

Bunda yeni bir şey olduğu pek itiraz götürmez. Fakat âni bir kırılma meydana gelmiş de değildir. Bu gündelik yaşam pastoralinin en çarpıcı özelliklerinden biri, birçok önemli hususta, Plutarkhos, Musonius, Seneca veya Epiktetos'ta bulunan felsefi ahlakla süreklilik

2. Bu hususta bkz. [J. Danièlou ve] H.-I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris, 1963, c. I, s. 268.
3. Bu destek ve ona bağlı çatışmalar konusunda bkz. a.g.e., s. 282 *vd.*; evlilik üzerine bkz. s. 362-364.

arz etmesidir. Öyle ki, pagan yazarlara yapılan açık göndermelerin neredeyse tamamen ortadan kalktığı yerlerde bile (örneğin bu göndermelerin Khrysostomos'ta, iki yüzyıl önce yaşamış Aleksandreialı Klemens'te olduğu kadar çok ve olumlu olmadığı göze çarpar) Hellenistik felsefenin karakteristik temalarının hâlâ varlığını sürdürdüğü veya yeniden ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Ama bir yandan bu temalar belirli bir teolojik bağlama uyarlanarak işlenir; öyle değerlerle ve uygulamalarla bağlantılıdırlar ki bunlardaki çilecilik, ne kadar yumuşatılmış olursa olsun, her şeye rağmen, az çok doğrudan, "dünyadan geçme"nin [*mourir au monde*] genel icaplarına dayanır; [öte yandan] pastoral tipte otorite ilişkilerine eklemlenirler. Tüm bu sebeplerle, antikçağın felsefi ahlakıyla Hıristiyan ahlakındaki ortak unsurların farklı etkileri olmuştur. Buna şu da eklenmelidir ki Hıristiyanlığın yayılması, devlet dini olarak kurulması ve eklesiastik kurumların önemi (sonuçta Hıristiyanlık, Kilise halinde örgütlenen ilk dindi) Hıristiyanlığa, antikçağ felsefesine (hatta kitlesel biçimlerine bile) kıyasla çok daha büyük bir nüfuz kapasitesi vermiştir. Yine burada da, bazı şeyleri zorlamamak gerekir. Hıristiyanlık, özellikle günlük ahlaki icapları bakımından, beşinci yüzyılın başında herkes tarafından tanınan ve uygulanan bir yaşam düsturu haline gelmemiştir; üstelik tarihi boyunca da asla böyle olmamıştır. Fakat bir evrensellik iddiası taşıyordu ve kurumsal bir desteğe dayanan bu iddia (örneğin Stoa etiğinde mümkün olabilen) genel/tümel bir ilke olmanın ötesine geçiyordu: fiilen uygulamaya konan sonsuz bir genelleştirme imkânı.

Bu etikte, evlilik (eşler arasındaki ilişkiler, ailenin çift etrafında kurulması ve sürdürülmesi) kuşkusuz asli bileşenlerden birini oluşturur. Bunun ilk sebebi, çileci varoluş ile dünyada yaşam arasındaki en hissedilir farkın evlilik olmasıdır. "Dünyada insandan başka bir şey, keşişten başka bir şey talep edildiğini sanıyorsanız kesinlikle kendinizi kandırıyorsunuz ve fena halde yanılıyorsunuz. Aralarındaki fark şu ki, biri evli, diğeri değil; geri kalan her şey açısından hepsi ortak yükümlülüklere tabi."[4] O halde mesele bizzat bu fark hakkında ve onun en önemli rolü oynadığı yerde (eşler arasındaki cinsel ilişkilerde) bu iki yaşam biçiminden en az çileci olan, bütün dini değerini kaybetmesin veya kurtuluş umudundan yoksun kalmasın diye uygulanması gereken kurallar ve pratikler bütününü tanımlamaktır. Ama ayrıca emperyal idarenin gelişmesi

4. Aziz İoannes Khrysostomos, *Contre les ennemis de la vie monastique*, III, 14.

ve geleneksel güçlerin tedricen zayıflaması da evlilik hayatının temel birimi olarak anlaşılan aileye gitgide daha önemli bir rol vermiştir: Aileyi, toplumun temel bileşeni olarak ve bireylerin ahlaki davranışları ile evrensel yasalar sistemi arasındaki birincil eklemlenme noktası olarak göstermişlerdir. Öyle ki ilk bakışta paradoksal görünen şu sonuca varılır: Çileciliğin yoğunlaşması ile devlet yapılarının genişlemesi arasında, aile birimi, eşler arasındaki ilişkiler, çiftin cinsel etkinliğe kadar uzanan gündelik yaşamı önemli bahisler haline gelir. Bunlar [Platon'un] *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında ya da Aristoteles'in *Politika*'sında zaten önemli bahisler değil miydi? Hiç şüphesiz. Ama başka bir tarzda. Dördüncü yüzyılın sonunda ve beşinci yüzyılın başında bu soruna hasredilen Hıristiyani metinlerin incelenmesinin gösterdiği şey şudur: Klasik Yunanlar arasında olup bitenlerin ve mevcut yorumların yol açtığı varsayımların aksine, eşler arasındaki cinsel ilişkilerin önemli hale gelmesinin sebebi bunların üremeye yönelik olabilmesi ve böyle olmalarının gerekmesi değildir.

Aziz Augustinus'un anlayışını sonraki bölüme saklıyorum. Bunun ilk sebebi söz konusu anlayışın hem iffet çileciliğine hem de evlilik ahlakına yer açan en kapsamlı ve sıkı teorik çerçeveyi oluşturmasıdır. İkinci sebebi ise, Batı Hıristiyanlığının cinsel etiği için daimi bir referans işlevi gördüğünden, bir sonraki bölüme ait incelemenin başlangıç noktasını teşkil edecek olmasıdır. Bu bölümde, pastoral faaliyetin ana araçlarından biri olan vaaz [*homélitique*] literatüründe, dördüncü yüzyılın sonunda bulunabilecek evlilik yaşamı sanatını inceleyeceğim. Ve bu uçsuz bucaksız literatürde dağılıp gitmemek için, Khrysostomos'un vaazlarını ayrıcalıklı referansım olarak kullanacağım. Tabii kendisine özgü vurgularıyla, belli bir akıma ait olduğunun altını da çizmem gerek. Evlilik hakkında serdettiği fikirlerin çoğuna, bazen Nyssalı Gregorios gibi yakın bazen de Hieronymus gibi daha uzak çağdaşlarında da rastlanıyordu. Bazılarının kalkış noktası Origenes'tir. Bu yüzden yeni bir evlilik etiğinin kurucusu olan Khrysostomos'a değil, onun yazdığı dönemde zaten oldukça gelişmiş bir evlilik yaşamı pastoralinin tanığı ve örneği olarak Khrysostomos'a atıf yapacağım. Şunları da eklemeden geçmeyelim: Khrysostomos Antakya'ya dönmeden önce manastır hayatını biliyordu ve uyguluyordu; dönüşünü takip eden yıllarda yazdığı *Adversus oppugnatores vitae monasticae* (Manastır Yaşamının Düşmanlarına Karşı gibi metinler bu çileci uygulamaların güçlü

biçimde damgasını taşır; bu ilhamla, 382 civarında *Bekâret Üzerine* risalesini yazmıştır; Antakya'da diyakozluktan Konstantinopolis'te piskoposluğa kadar çeşitli pastoral görevlerde bulunduktan sonra, çalışmalarının çoğunu (386'dan itibaren) vaazlara hasretmiş ve nihayet, evlilik müessesinde nasıl davranılacağı konusunda sık sık tavsiye vermiştir. Vaazlarının bazıları (bilhassa Efeslilere Mektup üzerine yirminci vaazı, Korintlilere Birinci Mektup üzerine on dokuzuncu vaazı, Koloselilere Mektup üzerine onuncu vaazı, *Vidi Dominium* metnini yorumlayan vaazların dördüncüsü ve nihayet beşinci yüzyılın hemen başında Konstantinopolis'te verdiği ve genelde *Evlilik Üzerine Üç Vaaz*[5] diye adlandırılan üç vaaz) evlilik haline ilişkin gerçek birer küçük risale teşkil eder. Bunlarda gayet somut birçok mesele ele alınır: Çocuklar evlilik için nasıl yetiştirilir? Nasıl eş seçilir? Düğün töreni nasıl yapılmalı? Günlük hayatta erkek karısına nasıl davranmalı? Cinsel ilişkilerin hangi ekonomi ilkesine dayanmalı? vb.

Bu metinler genellikle *De virginitate*'ye ve orada evliliğe karşı kullandığı aşağılayıcı ifadelere karşıttır: evliliğin dezavantajlarına ilişkin uzun betimlemeler, bekâretin üstünlüğünün sürekli doğrulanması, zaman "sona erdiği"nden "artık evliliği düşünmenin sırası değil"[6] teması. Burada sorun, Khrysostomos'un düşüncesinin tutarlılığını değerlendirmek değil. Aslında gayet çileci bir tona sahip bu metinde açıkça formüle edilmiş bir dizi önermeyi yalnızca girizgâh babında hatırlatacağım: evlilik başlı başına kötü bir şey olarak görülemez (bu durumda bekâretin onurlandırılmayı hak etmez); Tanrı'nın, evlilikten sakınılmasını hayırlı saydığı halde onu kesinlikle yasaklamamıştır; iyi bir evlilik huzuru temin eden dostluk ilişkileri içerir; kadının kocasına karşı görevleri vardır ve nefsi kırmaya dair meşru kaygılar dahi onu bu görevlerden muaf tutamaz.[7] Vurgu değişimlerine, hatta Khrysostomos'un kendi evlilik pastoralinde geliştireceği yeni temaya rağmen, karşımızdaki mihver niteliğindeki önermeler evliliğin kesin olarak terk edilmesini öven açıklamalarla çelişmeden metni bağlamaya imkân verir.

Yine de bu pastoralde iki büyük gerilim ekseni saptanabilir. İlkini karakterize eden şey, evlilik bağı anlayışında, Kilise ve Mesih arasındaki ilişkilere dair karmaşık teoloji ile pagan antikçağın

---

5. Bunlar, Aziz Augustinus tarafından yazılan *De bono coniugali* (401) ile çağdaştır.
6. [Aziz İoannes Khrysostomos, *De la virginité*, LXXIII.]
7. A.g.e., I, II, III, XLVII, XLVIII, LIV, LXXXV.

birçok ahlakçısında karşılaştıklarımıza çok yakın ilkeleri olan bir bilgeliğin bir arada bulunuşudur. Bu gerilim evlilik hakkındaki üçüncü *Vaaz*'daki bazı pasajlarda açıkça görülmektedir, bu kısımlarda genç bir erkekle genç bir kadını birbirine çeken canlı gücü ve aralarında oluşan sıkı bağ ele alınır. Doğum ve uzun bir ortak yaşam alışkanlığı çocukları anne babalarına bağlamıştır.[8] Ama sonra, hiç hesapta yokken, erkek ve kız rastlaşır, bu bağlılıkları unutarak, onca yıllık aile hayatına rağmen, öncekinden daha güçlü bir bağın oluştuğunu hissederler. Burada, bebeğin daha konuşmayı bile öğrenmeden anne babasını tanımayı öğrenmesine benzer bir durumun tekrarı vardır sanki. "Böylece karı kocanın izdivacı için birbirini görmesi yeterlidir; kimsenin onları yakınlaştırması, onlara öğüt vermesi, görevlerini öğretmesi gerekmez."[9] Ebeveynler de bu ani bağın buyurgan karakterini ve yüksek değerini kendileri fark etmişler gibi, "esef, dargınlık ya da acı" duymazlar; bu duygulara kapılmak şöyle dursun, bu duruma şükrederler. Khrysostomos Efeslilere Mektup'a atıfla şunu da ekler: "Pavlus, tüm bunlara işaret edip, iki eşin birbirine bağlanmak için ebeveynlerinden ayrılmasını ve bu kadar uzun bir alışkanlığın artık bu keyfi karar kadar hükmü olmadığını göz önünde bulundurunca, neticede bunun insani bir olay olmadığına kanaat getirir [...]. Sonunda Pavlus şöyle yazar: *İşte büyük bir gizem.*"[10] Efeslilere Mektup üzerine *Vaazlar*'dan biri bu gizemin gözle görülür üç biçimini gösterir: Söz konusu olan, doğadaki bütün güçlerden daha kuvvetli bir güçtür; insanları birbirine bağlayan ya da bize bir şeyler arzu ettiren güçlerden daha buyurgan, daha zorbacadır; genelde uyuşmayan iki niteliği, süre ve canlılığı paradoksal biçimde birleştiren *epithumia*'yla ilişkilidir.[11*]

---

8. Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine III. *Vaaz*, 3.
9. [A.g.e.]
10. A.g.e.
11. "*Outôs pasês turannidos autê hê agapê turannikôtera*", Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine *Vaaz*, 1.

* *epithumia* kelimesi bağlama göre çeşitli anlamlara gelebilir: arzulama yetisi, istek, (eski anlamıyla) "irade", bedensel tutku, iştiha, ihtiras. Önceki sayfalarda, Cassianus bağlamında, "*concupiscence/concupiscentia*" (şehvet/şehvetlenme eğilimi) olarak geçen kelimenin Yunancasıdır. Cassianus'ta günah ve ahlaki zaaf bağlamında geçerken burada insanın arzulama yetisine yakın, daha nötr bir anlamda. Hatırlanacağı üzere, *epithumia* kavramı Platon'un insanın ruhsal yapısına dair üçlü şemasında (*nous-thumos-epithumia*) bedensel ve doğal arzuların kaynağıdır; zihin/akıl (*nous*) ve yürek/tutku (*thumos*) tarafından kontrol altına alınmalıdır. *Epithumia* kelimesinin İncil'de daha çok olumsuz anlamda (ihtiras, dünyevi/bedensel arzu, şehvet) kullanılmakla birlikte nötr anlamda (arzu, istek) da kullanıldığını akılda tutmakta fayda var. Ayrıca

Ayrıca, aniden ortaya çıksa da, derinliklerimizde saklı olan bir güçtür bu; "doğamızda gizlenir" ama biz onun farkında değilizdir.[12] Nihayet, Khrysostomos bu bağın doğasını belirtmek üzere, daha pek çok metninde kâh birlikte kâh ayrı ayrı karşılaştığımız iki terimi aynı anda kullanır: *sundesmos*, iki bireyi icbar ya da en azından yükümlülük yoluyla bağlayan bağ, zincir (Khrysostomos *desmos** kelimesini sık sık kölelik temasıyla ilişkili olarak kullanır) ve *sumplokê*, iki maddeyi ve iki cismi birleştiren ve yeni bir birlik oluşturmaya yönelen iç içe geçme, birbirine dolanma, kaynaşma.

Doğanın kendisi üzerinde hakimiyet kuran bir güç bizim haberimiz olmadan kendi doğamıza nasıl sızmayı başarabilir? Erkeği ve kadını kalıcı bir birliktelik oluşturmak üzere birbirine çeken bu aşkta, Aziz Pavlus'un bahsettiği bu "gizem"de, Khrysostomos Tanrı'nın iradesinin işaretini görür. Her şeyden önce Yaratıcı olarak iradesinin alametini.[13] Tanrı kadını erkekten ve onun teninden/vücudundan [*chair*] yaratmıştır. Aynı cevherden çıkan Âdem ve Havva özleri itibariyle birleştirilebilir varlıklardır. Onların soyundan gelenler de hâlâ aynı cevherdendir. "Dolayısıyla hiçbir yabancı öz bizim özümüze nüfuz edemez." İnsanlık, nesiller boyunca kendine bağlı ve kendi özüyle sınırlı kalmıştır. İnsan türünün geldiği ve hiç dışına çıkmadığı ilk birliktelikle bu ilişkide ensest iki rol oynar. Zamanın başlangıcında kaçınılmaz olan ensest tüm bireyleri tek ve aynı cehverde özdeşlikle ilişkilendirdiği için ontolojik olarak değer kazanır. Tanrı "Erkeğin kendi kız kardeşiyle, daha doğrusu kızıyla, hatta daha ziyade kendi etiyle/teniyle [*chair*] evlenmesine"[14] izin vererek insanlığı bir ağaç gibi kurdu; ve ona büyük ağaçların sahip olduğu güzelliği verdi: sayısız dal için tek bir kök. Bugün insanlar ne kadar dağınık olursa olsun, bu kök sayesinde birleşmiş ve ortaklaşmış olmaya devam ederler. Hepimizi akraba kılan

---

kelimelerin tarihsel seyirleri içerisinde anlamlarının çeşitlendiğini, içerdiği anlamlara farklı yazarların farklı vurgular verdiğini, bu anlamların bazen genişlediğini, bazen de daraldığını, çevirilerle ve farklı düşünce sistemleriyle anlamlarının ya da karşılıklarının kaydığını, günümüzdeki gibi kelimelerinin anlamlarının sözlüklerle sabitlenmediğini, dolayısıyla her zaman aynı şekilde çevrilemeyeceğini de unutmamak gerek. Foucault'nun da böyle bir filolojik hassasiyetle bazı kelimeleri çevirmeden bırakması ve mealini vermekle yetinmesi, çevirse bile o bağlama özgü anlamını ayrıntılandırması da bu türden tarihsel anlam kaymalarına ve muğlaklıklara istinaden anlaşılabilir. (y.h.n.)

12. "*Emphôleuôn tê phusei, kai lanthanôn hêmas*", a.g.e.

* Bağ, ilişki, dizgin, zincir; *desmotes*: zincire vurulmuş, mahkûm, esir. (y.h.n.)

13. Bu tema özellikle Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 1'in başında geliştirilir.

14. [A.g.e.]

mübarek ensest. Ama ensestin bugün yasaklanmış olması bu ilk ilkeyle çelişmez. Aksine, yalnızca bu ilkenin neticelerini izler ve sağladığı faydaları çoğaltır. Khrysostomos'un açıklamasına göre, Tanrı, bundan böyle erkeklerin kız kardeşleriyle ve kızlarıyla evlenmelerini engelleyerek, onları ortak kökenlerinden aldıkları bu gücü dışa çevirmeye zorlayarak, duygularının tek bir nesne üzerinde yoğunlaşmamasını sağlar. İlkel akrabalık bağı, doğrudan akrabamız olmayanlarla irtibatımız sayesinde adeta yeniden hayat bulur. Kız kardeşlerimizle evlenememek bizi yabancılarla bağ kurmaya, yani bilinmeyen akrabalarla bağlarımızı yenilemeye mecbur eder.[15]

Fakat erkeklerle kadınları birbirine bağlayan güç yalnızca kökenin izi değildir. Aynı zamanda başka bir birleşme mecazıdır [*figure*]: Mesih ile Kilise'yi birbirine bağlayan izdivaç. Artık gerçekleşmekte olan Yaratılış değil kefarettir. Khrysostomos, bir erkekle bir kadın arasında, ebeveynlere olan uzun bağlılığı kırarak birdenbire kurulan bağdan bahsettikten sonra, sözlerini şöyle sürdürür: Nasıl ki Mesih "Baba'sını bırakıp Kilise'ye indi"yse, aynı öyle.[16] "Evliliğin nasıl bir gizem olduğunu, ne büyük şeyleri simgelediğini artık biliyorsun."[17] Bu fikir Origenes'ten gelir.[18] Bu düşünceye göre evlilik, Mesih'in Kilise'yle kurduğu bağı somut olarak temsil eden mecazdır: O [Mesih] ki Güvey, ruh ve baştır, emredendir;[19] Kilise ise onun nişanlısıdır, onun ruhunun bedeni ve bedeninin azasıdır, ona itaat etmek zorundadır. Erkekler ondan nefret ederken, ondan iğrenirken, ona hakaret ederken, Mesih, aşkından, onun için onca yol tepmiştir.[20] Onu sahip olabileceği tüm kusurlarla, taşıdığı tüm lekelerle kabul etmiştir; ama bunu ona göz kulak olmak, onu eğitmek, aydınlatmak ve sonunda kurtarmak için yapmıştır. Mükemmel bir koca olarak kendini onun için feda etmiş, her acıya katlanmış ve binlerce kez yaralanmıştır.[21] Buna mukabil, Mesih'in Kilise ile bağı her evlilik için bir model teşkil eder: kadın erkeğe ayni itaatle bağlanmalıdır; erkek kadından aynı şekilde üstün olmalıdır; aynı eğitim görevini üstlenmeli ve onu kurtarmak için aynı fedakârlıkta bulunmayı

15. Başkasıyla bağlantı kurma zorunluluğuyla açıklanan ensest yasağı ne Aziz İoannes Khrysostomos'a ne de Hıristiyan yazarlara özgüdür. Bunu kimlerde bulduğumuza bakacak olursak [eksik not].
16. [A.g.e., 4]
17. [Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine III. *Vaaz*, 3.]
18. [Örneğin bkz. Origenes, Neşideler Neşidesi üzerine *Vaaz*.]
19. [Aziz Pavlus, Efeslilere Mektup, 5:23.]
20. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine III. *Vaaz*, 2.
21. Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 2.

kabul etmelidir. Evlilik bağının değeri, Mesih ile Kilise'yi birbirine bağlayan sevgi biçimini kendi tarzında yeniden üretmesinden gelir. "Yuva küçük bir kilisedir."[22]

Karı koca arasındaki bağın çifte teolojik temeline gelince: Bir yandan Yaratılış'a, diğer yandan Kefaret'e, bir yandan tenin özündeki birliğe, diğer yanda Tecessüm'e, bir yandan zamanın başlangıcına diğer yandan zamanın sonunun yaklaşmasına dayanır. Bu da Khrysostomos'un evliliğin değerini bekâretin değeriyle kıyaslamasına olanak verir. Ya da daha doğrusu evliliği, mutlak biçimde nefse hakimiyet hayatı sürdürememe aczi diye düşünmemesini sağlar. Evlilik nefse hâkim olarak sürdürülen bir yaşam kadar yüksek bir değere sahip olmasa bile ona doğrudan pozitif bir değer vermek mümkün hale gelir böylece. Bekâret yeryüzünde meleksi bir yaşam sürdürülmesi suretiyle Cennet'teki hali yeniden tesis eder. Evlilik bağı bu hale elbette daha uzak olsa da, Yaratılış'taki töz birliğini hatırlatır. Bekâret, ruhu Mesih'in zevcesi haline getirir; evlilikse, Kilise'nin Kurtarıcı ile izdivacının suretidir. Bu nedenle, *De virginitate*'de evlilik düşmanı gibi görünen Khrysostomos'un evli insanlara da gayet önemli erdemler ve ödüller vaat ettiğini görünce şaşırmamalı. Evlilik yaşamı, eğer kurallara uyuluyorsa, "manastır yaşamından hiç de aşağı sayılmaz; böyle eşlerin bekârları kıskanmasına mahal yoktur".[23] Üstelik: Evliliği doğru kullanırsanız, "göklerin krallığında ilk sırada yer alacaksınız ve tüm nimetlerden yararlanacaksınız."[24]

Evliliğin ruhani açıdan teşvik edilmesi evlilik hayatı üzerine bir dizi düşünceyi davet eder: Evlilik hayatı, karı koca arasında bir ilişkiler sanatına icazet verir ve bu sanat bakire hayatın *tekhnê*'siyle boy ölçüşebilecek düzeydedir; onunla aynı mertebeye erişebileceğini iddia etmese de, belli bir dereceye kadar dengededir. Gelgelelim evlilik hayatının bu kurallarına rengini veren, büyük benzerlik gösterdikleri imparatorluk döneminin ahlakçılarında bulunan kurallar ya da bu pagan yazarlardan ne kadar faydalandığını daha önce belirttiğimiz Aleksandreialı Klemens'teki kurallardır. Bu anlamda, evliliğin teolojik olarak gerekçelendirilmesi Enkratizmin aşırılıklarından ve özellikle düalizmin her türlü eş yaşamının reddedilmesine çıkan zımni sonuçlarından kaçınmayı

22. [A.g.e., 6]
23. A.g.e., 9.
24. Aziz İoannes Khrysostomos, İbranilere Mektup üzerine VII. *Vaaz*, 4.

mümkün kılarken, zaten yaygın olan bütün bir evlilik etiğine temel sağlamış, dolayısıyla (Aleksandreialı Klemens'te zaten göze çarpan) pagan evlilik ahlakını Hıristiyanlığa uyarlamak yönündeki hareketi sürdürmüştür gibi bir izlenim oluşabilir. Ve aslında (daha sonra uzun uzadıya analiz edilmesi gereken önemli bir husus dışında) İoannes Khrysostomos'un evliliğe ilişkin âliyat teolojisi* Musonius, Seneca, Epiktetos ya da Aleksandreialı Klemens'inkilere şaşırtıcı biçimde yakın olan evlilik yaşamı reçetelerine eklemlenir. Bazı vurgular değişmiş, açıklamaların çoğu daha kapsamlı hale gelmiş ve sevginin [*charité*] faziletleri vurgulanmıştır. Ama yine aynı temel temalarla karşılaşırız.

– Doğal eşitsizlik ilkesi. Tekvin metnine göre, Tanrı önce erkeği yaratıp, kadını ona "yardımcı" olarak verirken, erkeğin ilk sırada geldiğini ve hükmetmeye yazgılı olduğunu vurgular. O baştır: "Aklımızda kocanın reis mertebesinde bulunduğunu, kadının ise bedenin yerini işgal ettiğini canlandıralım [...]. Pavlus her birine kendi yerini verir; birine otorite ve koruma, diğerine boyun eğme veya teslimiyet."[25]

– Tamamlayıcılık ilkesi. Bu ilke söz konusu eşitsizliğe pozitif/kurucu bir içerik verir, eşitsizliğin evlilik hayatında düzen ilkesi olarak işlev görmesine olanak tanır ve böylece evlilik aksi takdirde çatışmalı olacakken ahengi ve iyi anlaşmayı sağlar. "Yaşamımızın iki tür iş, kamusal işler ve özel işler arasında paylaşıldığı düşünülürse, Rab görevleri erkek ve kadın arasında paylaştırdı: Kadına evin yönetimini, erkeğe ise bütün devlet işlerini verdi." Erkek mızrak atar; kadın öreke kullanır. Erkek kamusal müzakerelere katılır; kadın kendi görüşlerini evde hâkim kılar. Erkek kamusal gelir giderleri yönetir; kadın aile açısından "kıymetli bir hazine" olan çocukları yetiştirir. Böylece Tanrı, "iki cinsten biri diğerinin gölgesinde kalmasın ve işe yaramaz görünmesin diye iki yeteneği aynı mahlûka vermekten" kaçınmıştır; "bu eşitlik çatışmalara yol açmasın ve kadınlar birinci sırada olma konusunda erkeklere meydan okuyup

---

* *Haute théologie de la conjugalité*: "Haute théologie" terimi daha çok Kristolojide "Christologie haute" (âliyat Kristolojisi) olarak kavramlaşmıştır, bu yaklaşımda Mesih ulvi ve ilahi varlığına istinaden incelenir. Buna karşılık "Christologie basse" (süfliyat Kristolojisi) Mesih'i insani ve dünyevi varlığından hareketle inceler. Birincisi ontolojik yaklaşım, ikincisi ampirik yaklaşım olarak da nitelenir. Burada da, benzer biçimde, evlilik şeri açıdan dünyevi hayattaki niteliğiyle pratik/ampirik olarak ele alınmadığından, ilahi hayat bağlamında ontolojik/metafizik açıklama konusu olduğundan böyle bir ifade kullanılmış olmalı. (y.h.n.)

25. [Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 1.]

onlarla tartışmasın diye iki cinsiyete eşit bir pay vermek istemedi; bunun yerine barış ihtiyacını hiyerarşinin yol yordamıyla uzlaştırarak hayatımızı iki kısma ayırdı, kocaya en asli ve ciddi olanı, karısına da en küçük ve en mütevazı olanı verdi; öyle ki kadının görevi daha aşağı olsa da yaşamın zaruretlerini karşılaması onu şereflendirmemizi sağlar ve böylelikle kocasına baş kaldırmasına gerek kalmaz."[26]

Bu tamamlayıcılığın olması gerektiği gibi işleyebilmesi için erkeğin kendisinden daha zengin bir kadınla evlenmesi tavsiye edilmez. Zengin bir kadınla evlenen bir adam başına "bir egemen" alır; aksine daha fakir birini seçerse, ona "bir yardımcı, bir müttefik" bulur: "Yoksulluğunun verdiği mahcubiyet, hanımı kocasına her türlü ilgi ve özeni göstermeye sevk eder, onu itaatkâr kılar, bütün ihtilaf sebeplerini ortadan kaldırır."[27]

– Eğitme görevi ilkesi ve edebe riayetle bağlantısı. Reis olarak koca karısına rehberlik etmeli, ona eğitmenlik yapmalı ve erdemleri öğretip onu terbiye etmelidir. "Kadın yuvaya adım attığı ilk akşamdan itibaren, kocası onu sofu bir saygıyla kuşatarak, ona ölçülülüğü, tevazuyu, yumuşaklığı, hep onurlu bir yaşam sürmeyi, parayı sevmemeyi, Hıristiyan felsefesini uygulamayı, kulaklarını, yüzünü ve boynunu altınla donatmamayı öğretsin."[28] "Görgü kurallarını onun ruhuna kazımak için hicap duygusunun, adeta bir gem gibi, yakınıp şikâyet etmesini engellediği andan istifade edin [...]. Bir kadını terbiye etmek için, kocasının önünde hâlâ yüzünün kızardığı, ondan sürekli çekindiği zamandan daha uygunu olabilir mi? Görevini ruhuna kazımak için bu fırsatı kullanın, istese de istemese de size itaat edecektir."[29] Görüldüğü üzere, karısını eğitmek kocanın hakkı ve göreviyse de, bir de cehalete saygı gösterilmesi gereken bir alan vardır: Bu alan, edeple ilgili her şeyi kapsar. Eski ahlakçıların da verdiği aklıselime dayanan bir öğüttür bu:[30] "Uzun

26. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine III. *Vaaz*, 1. Aynı tema şu risalede bulunur: *Tek Evlilik Üzerine*, 4. B. Grillet, bu son metne koyduğu bir notta, bu pasajı Ksenophon'un metniyle karşılaştırır: "Tanrı başlangıçtan itibaren kadının doğasını içerideki işlere ve bakıma, erkeğinkini ise dışarıdakilere uygun biçimlendirmiştir." *İktisat Üzerine – Oikonomikos*, VII, 22 ["Hem ev içindeki hem de ev dışındaki uğraşlar emek ve özen gerektirdiği için tanrı kadının doğasını ev içindeki işlere, erkeğin doğasını da ev dışındaki işlere uygun yarattı", Çev. Ari Çokona, İş Bankası Kültür Yayınları, 2020 s. 33].
27. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine III. *Vaaz*, 4.
28. [Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 7.]
29. A.g.e., 8.
30. Bkz. "İshomakhos'un Hanesi", *Hazların Kullanımı* [*Cinselliğin Tarihi* içinde, Ay-

bir süre onun utanıp sıkılmasına müsaade edin, bu duyguları hemen dağıtmayın [...]. Öncelikle çekingenliğine saygı gösterin; kimi kocalar gibi ahlaksızca üzerlerine varmayın; beklemeyi bilmek sizin de hayrınıza olur."[31]

– Bağın devamlılığı ve yükümlülüklerin karşılıklılığı ilkesi. Evlilik bağı temelli kurulur ve zina olmadıkça[32] bozulamaz. Şurası da anlaşılmalıdır ki, cinsel ilişki sadece kadın evli olduğu takdirde zina haline gelmez. Kanunlar öyle demiyor, doğru. Ama bu noktada Musonius gibi yazarların fikirlerini takip eden Khrysostomos, "Medeni kanunlar bu hükmü vermez", ancak "Tanrı'nın kanunu" bu hükmü verir, der.[33] "Birçok insan, sadece evli bir kadını baştan çıkarınca zina ettiğini zanneder. Bense, her kim evliyken, bir kadınla sakıncalı ve gayri meşru ilişkide bulunursa, bu kadın ister sokak kızı, ister hizmetçi, ister bekâr olsun, zina işlediğini iddia ediyorum. Nitekim zinayı zina kılan, sadece namussuzluk edilen kişinin kim olduğu değil, aynı zamanda namussuzluğu yapan kişinin kim olduğudur."[34] Yine: "Karın olan kadın, ona kötü davranasın, onun yerine aşağılık bir cariye getiresin diye sana varmadı, babasını, anasını, tüm ailesini bunun için terk etmedi."[35] Bir köle kızla ara sıra ilişkiye girince bile lekelenen bu soyut bağ, anlaşılan o ki, ölümle bile tamamen bozulamaz. Khrysostomos yeniden evlenmeyi ihtiyatlı bir şekilde kınarken çoğu Hıristiyan yazar ve birkaç Yeni Stoacı yazarla aynı saflarda yer alır. Yeniden evlenmek (özellikle insan gençse) mutlak surette yasak değildir.[36] Ama yine de "ölümü beklemek, taahhütlerine sadık kalmak, nefse hâkim olmak, çocuklarının yanında kalmak ve bu şekilde Tanrı'nın kereminden daha çok nasiplenmeyi hak etmek evladır."[37]

– İyi evliliğin hem amacı hem de daimi koşulu olan gönül bağı ilkesi. Bir erkeğin evleneceği kadını seçerken son derece dikkatli olması gerekir (evlilik üzerine III. *Vaaz*'ın büyük bir kısmı bu seçimin ilkelerini tanımlamaya ayrılmıştır), zira erkek sevebileceği bir kadınla evlenmelidir. Doğru kadınla evlenerek, "onu asla

---

rıntı, s. 231].

31. A.g.e., 7.
32. Aziz İoannes Khrysostomos, Korintlilere Mektup üzerine XIX. *Vaaz*, 2.
33. Bkz. yukarıda, I. bölüm, s. 20.
34. Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine I. *Vaaz*, 4.
35. A.g.e.
36. Boşanmış bir kadınla yeniden evlenmek zinadır, zira boşanma bağları koparmaz. Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine II. *Vaaz*, 3.
37. [A.g.e., 4.]

boşamaya gerek duymayacağımız gibi, onu gönülden severek de bu evlilikten nasipleneceğiz."[38] *Tek Evlilik Üzerine* başlıklı risalenin bir pasajında (ki bekâretle ilgili risaleyle aynı döneme ait olduğu düşünülür) bu sevgi, evliliğin pozitif yönlerinden biri sayılarak, son derece insani ve dünyevi bir teşbihle yorumlanır. İnsan sahibi olduğu şeyleri sever, özellikle de ilk ve tek sahibi olduğu şeyleri, sözgelimi giysi ve eşyalar konusunda böyledir durum. Aynı şey çok daha kuvvetli bir sebeple ("bir erkek için en değerli nimet" olan) kadın konusunda da geçerli olacaktır. Erkek kadının ilk ve münhasır maliki olduğunu bildiğinde, onu "şevk", "muhabbet/şefkat" ve "gönül açıklığı/iyi niyet" ile karşılar.[39]* Daha sonraki vaazlarda karşılaştığımız ton başka türlüdür. Özellikle de ideal bir Hıristiyan kocanın genç karısına hitap ettiği hayali konuşmada. Orada şefkat sahiplik ve hâkimiyet ilişkisine değil, ruh ruha ilişkiye dayanır, bunun da birkaç yönü vardır: kadının ruhsal niteliklerini tanımak, onun sevgisini kazanmayı arzulamak, onunla fikir ve gönül birliği içinde olmayı istemek, nihai birleşmenin ancak sonraki yaşamda kurulabileceğinin farkında olmak. Ki evliliğin nihai amacı böyle belirlendiği andan itibaren dünyadaki hayatın pek önemi yoktur ve koca bu amaç uğruna kendi hayatını feda etmeye hazırdır: "Sadece ruhunun faziletlerini göreyim diye her şeyden yüz çevirdim; tüm hazinelerden çok daha değerliler benim için [...]. İşte bu yüzden bağlandım sana; işte bu yüzden seviyorum ve kendi hayatıma tercih ediyorum seni, zira boş şu hayat ama sana dualarımı, tavsiyelerimi gönderiyorum ve bu hayatı karşılıklı sevgiyle geçirdikten sonra, gelecekteki hayatta tekrar bir araya gelmek ve mutlu olmak bize nasip olsun diye her şeyi yapıyorum [...]. Muhabbetin her şeyden çok hoşnut ediyor beni ve seninle gönül birliği içinde olmamaktan daha acı verici hiçbir şey olamaz benim için. Her şeyi kaybetsem de, Irus'tan daha fakir olsam da, en büyük tehlikelere atılsam da, bütün ıstıraplara katlansam da, senin sevgine sahip olduktan sonra hiçbir şey ağır gelmez, hiçbir şey korkutamaz gözümü."[40] Ve metin, çok karakteristik bir şekilde, Ksenophon'un benzer bir söyleve başlarken kullandığı formülün tam tersi bir formülle sona erer. Bu formülde, kocanın karısına, onu seçmesinin ve ebeveynlerinin onu

---

38. [Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine I. *Vaaz*, 2.]
39. *Prothumia*, *philia*, *eunoia*: Aziz İoannes Khrysostomos, *Tek Evlilik Üzerine*, 5.
* Fransızca metinde sırasıyla: *empressement*, *affection*, *bienveillance*. (y.h.n.)
40. [Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 8.]

kendisine vermesinin iyi bir yuva ve aile kurmaya yönelik olduğunu söylemesi gerekiyordu.[41] Ama Khrysostomos'ta koca, ahiretteki birliğe delalet eden ruhların buluşması gerçekleşene kadar çocuk sahibi olmak istemez: "Bana gönül bağladığın zaman isteyeceğim çocuk sahibi olmayı."[42]

Bu ilkelere riayet etmek, Khrysostomos'a göre, evlilik yaşamı düsturunun, "evli olma sanatı"nın [*savoir-être marié*] temelini oluşturmalıdır. Ruh dinginliği böyle sağlanacaktır. Öte yandan zahiri aşklar ve bilhassa fahişelerle münasebetler mutlak surette zehirlidir. Nitekim fahişelerle birlikteyken, "Her şey burukluk ve pişmanlık verir": harcamalar ve savurganlıklar, aşağılamalar ve düşkünlükler, büyüler ve iksirler; "Eğer haz arıyorsanız, kibar fahişelerden kaçının." Buna karşılık, kendi evinde, karının yanında, "aynı anda haz, emniyet, huzur, saygı, anlayış ve gönül rahatlığı bulursun [...]. Elinde berrak bir pınar varken, neden çirkef dolu bir bataklığa giresin?"[43] Ruhun duyduğu huzura evdeki nizam ve refah karşılık gelir: "Bir komutan ordusunu sağlam bir düzene soktuğunda, ona saldırmaya hiçbir düşman cesaret edemez; burada da durum aynıdır: Eş, çocuklar, hizmetçiler aynı amaç doğrultusunda birlikte çalıştığında, yuvada mükemmel bir uyum hüküm sürer [...]. Bu nedenle karılarımıza, çocuklarımıza, hizmetçilerimize büyük bir dikkatle göz kulak olalım."[44] Eşler arasındaki bağ, evin genel düzenine yönelik, çocukların ve hizmetçilerin de örnek alacağı bir model oluşturur. Öyle ki bu bağ sağlamsa, sevgiye, ölçüye, saygıya, meşru otoriteye dayalıysa, çevredeki herkes ondan istifade eder: "Böyle erdemli ana babaların çocukları, bu tür efendilerin hizmetine bağlı köleler, son olarak onların yakınında bulunan herkes nasıl olacaktır? [...] Genelde hizmetçiler efendilerini örnek alır, onların ruh hallerinden etkilenir, efendilerinin kendilerine sevmeyi öğrettiklerini sever, onlar gibi dua eder, onlar gibi yaşarlar."[45] Hanenin kendisi de bu tür etik kurallar temelinde geliştirilen bir evlilik bağı temelinde ve çevresinde idare edildiğinde, insanın dünyanın kışkırtmalarına karşı ihtiyaç duyduğu sığınak olacaktır. "Nizami

41. [Ksenophon, *Oikonomikos*, VII, age, s. 31].
42. Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 8.
43. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine I. *Vaaz*, 5. Ayrıca bkz. III. *Vaaz*, 9. "Eğer bu yönde gayret edersek, ne boşanma, ne zina şüphesi, ne kıskançlık sebebi, ne kavga, ne münakaşa olur, bunların yerine huzur ve uyumun tüm tatlılığını tadarız."
44. Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 6.
45. Age, 9.

bir evlilik hayatı öyle önemi azımsanacak bir mesele değildir; onu gerektiği gibi kullanmayanları binlerce bela bekler [...]. Gerçekten de, evliliğin yasalarına uyan koca, evinde, karısında, başına gelebilecek aleni veya başka türlü tüm kötülüklere karşı bir teselli, sığınacak bir yuva bulur. Buna mukabil, bu meseleyi hafife alıp üzerine düşünmeyen kişiyi ise, dışarıdaki hayatında fırtınalarla karşılaşmasa bile, eve döndüğünde tehlikeli resifler ve kayalıklarla karşılaşacaktır."[46]

Kalon ho gamos [hayırlıdır/güzeldir evlilik], deniyordu evvelce, *Bekâret Üzerine* başlıklı risalede. Evlilik o kadar güzel ve o kadar önemlidir ki, Khrysostomos (başka bir yerde, ebeveynlere tavsiye olarak, dünya hayatından vazgeçmek isteyen çocuklarınıza engel olmayın, dese de) ergenleri evliliğe hazırlamak gerektiğine inanır. Timoteos'a Birinci Mektup üzerine IX. *Vaaz*'ın bir bölümü bu temaya hasredilmiştir. "Genç kız evlenmek için baba evini terk etmelidir, tıpkı bir sporcunun beden okulundan [*palestre*] eğitimli ve idmanlı çıkması gibi."[47] Bu hazırlık "ehlileştirilmesi zor" ruhlar ve bedenler için şarttır ve bu yolda "gözetmenler, hocalar, öğretmenler, muhafızlar ve yöneticiler"[48] gerekir. Bu hazırlığın esas kısmı oğlan ve kızların evlilik öncesi cinsel ilişkiye girmesini önlemek olacaktır. Bunun iki sebebi vardır: "Evlenmeden önce ihtiyatlı olan, sonra çok daha fazla öyle olacaktır; evlenmeden önce fahişelerle düşüp kalkan ise, evlendiğinde de aynısını yapacaktır"; ayrıca, ilk ilişki olacak olan bu evlilik ilişkisine bu şekilde kendini saklayınca, iki eş birbirine "daha canlı bir muhabbet" duyacaktır.[49] İffet yoluyla sevgiye hazırlanmalı ama bunun çok uzun sürmesi de akıllıca olmaz: "Vakitlice evlenelim."[50] Ya da Khrysostomos'un da dediği gibi: "Bu fırının nasıl yandığını görünce [...] onları Tanrı'nın yasasına göre evlilik bağlarıyla bağlamaya gayret edelim."[51]

---

46. Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine I. *Vaaz*, 1.
47. [Aziz İoannes Khrysostomos, Timoteos'a Birinci Mektup üzerine IX. *Vaaz*, 2.] Evliliğe hazırlık alıştırması ile bekâret yolunu seçenlerin atletik mücadelesi arasındaki ilişki Selaniklilere Birinci Mektup üzerine V. *Vaaz*, 3'te açıkça görülmektedir. Evlilikten önce çocuklar yanıcı bir madde gibidir. Onları "manastırlı bakireler"i kollar gibi kollamak gerekir [Hanne üzerine I. *Vaaz*, 6].
48. [Aziz İoannes Khrysostomos, Timoteos'a Birinci Mektup üzerine IX. *Vaaz*, 2.]
49. A.g.e.
50. [A.g.e.]
51. Aziz İoannes Khrysostomos, Tekvin üzerine LIX. *Vaaz*, 3 (P. G., Cilt 54, str. 517-518).

Görüldüğü üzere, Khrysostomos, daha önce yazdıklarının bazı yönlerini yumuşatarak, bekâretin karşına düzenli tertipli bir evlilik ve aile hayatını koymasında, bunu özel bir dinginlik alanı haline getirip kamusal hayatın hırgürüyle karşıtlaştırmasında ve hedeflenen iyiye götürmeye elverişli bir yaşam olarak konumlandırmasında, esasen, bilhassa Hıristiyani hiçbir taraf bulunmaz. Bu temaların hepsi daha önce şekillendirilmiştir. Şüphesiz, Khrysostomos'un bu temaları tam anlamıyla Hıristiyani referansların bağlamına oturtup işlediği gözden kaçırılmamalıdır. Erkek ile kadın arasındaki "doğal" hiyerarşiyi Yaratılış'la ilişkilendirir; evliliğin faziletlerinde gelecekteki ödüllerin vaadini görür: "Böylece Rabbi hoşnut edebileceğiz, şimdiki hayatımızı erdemli bir şekilde geçirebileceğiz ve sonunda Tanrı'yı sevenlere vaat edilen nimetlere nail olacağız."[52] Zira muntazam bir evlilik hayatının sağladığı refah onun nazarında rahmetin sonucudur.[53]

Bununla birlikte, Khrysostomos'u ve dördüncü yüzyılda onunla aynı analizleri yapanları, basitçe Aleksandreialı Klemens'in ve daha güçlü bir sebeple Antikçağ ahlakçılarının devamına yerleştirmeye mani olan bir fark (temel bir fark) vardır: evlilikte cinsel ilişkiler sorunu. Daha kesin bir ifadeyle, üremeyi evliliğin asli amaçlarından biri yapmanın reddedilmesi söz konusudur; bu da, eşler arasındaki cinsel ilişkilerin yükümlülük konusu olduğu iddiasıyla bağlantılıdır.

Evliliğin amacı üreme değildir. Aslında Khrysostomos meseleyi bu şekilde dile getirmez. Üç formülasyon dizisi söz konusudur. İlk dizide, Tanrı'nın evliliği tesis ederken gözettiği amaçları sayarken üremeden hiç bahsetmez. Evlilik üzerine III. *Vaaz*'da şunu sorar: Tanrı neden insanlara bu müesseseyi vermiştir? "Fuhşiyattan kaçınalım, şehvetlenme eğilimimizi dizginleyelim, iffetli yaşayalım, kendi karımızla yetinerek Tanrı'yı hoşnut edelim diye."[54] Khrysostomos başka metinlerde üremeyi evliliğin amaçları arasına koyar ama ikinci sırada ve sadece geçici olarak. *De virginitate*'nin savı budur: "Evlilik üreme amacıyla verilmişti, ama daha da çok, doğamızda

52. Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 9. Ayrıca bkz. "Evliliği ölçülü kullanın, ki Cennet Krallığı'nda ilk sırayı alasınız." İbranilere Mektup üzerine VII. *Vaaz*, 4.
53. [Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine III. *Vaaz*, 9.]
54. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine III. *Vaaz*, 5. Ya da yine: "Evlilik asla başlı başına bir övgü konusu değildir, övülmesinin nedeni fuhşiyat, ayartılar ve nefsine hâkim olamamadır." *Bekâret Üzerine*, XXXIX.

bulunan arzunun ateşini yatıştırmak içindi. Pavlus da şu sözleriyle bunu teyit eder: '*Fuhşiyattan sakınsın diye vardır herkesin karısı.*' Çocuk yapmak için, demez. Ve (koca ve karıyı) ortak yaşama davet etmesi, boy boy torunları olsun diye değildir."[55] Evlilik üzerine *Vaazlar*'da da pek farklı bir şey söylemez: "Evliliğin tesis edilmesinin iki sebebi vardır: nefsimize hâkim olalım ve baba olalım diye. Ama bu iki gerekçeden daha önemli olan nefse hâkim olmaktır."[56] Bunun neden önemli olduğunu ve Tanrı'nın hangi sebeple evliliği tesis ettiğini açıkladıktan sonra, evliliğin sadece tek bir amacı olduğunu söyleyerek sözlerini sonuçlandırır: fuhşiyatı engellemek. Böylece analizin sonunda üreme ortadan kaybolur. Son kertede Khrysostomos'un evlilik ile üreme arasında teolojik bir bağlantı kurmayı reddettiğini görürüz. Evlilik doğuma yol açmaksızın da gayet geçerli olabilir; kaldı ki Tanrı'nın iradesi olmadan, evlilik tek başına yeryüzünü doldurmaya kadir değildir. Üremeye gelince, Tanrı hiç evliliğe ya da bedensel bağlara başvurmadan da üremeyi mümkün kılabilir.[57] Bütün Hellen kültüründe evlilik ve *paidopoiia*, yani "çocuk doğurma" arasındaki bağın nasıl ısrarla vurgulandığını hatırlarsak bu ayrıştırma önemlidir: Pseudo-Demosthenes'in söylediklerine göre, eşler meşru bir nesil oluşturmak için yaratılmış ve evli olmak kişinin kendine çocuklar yapması için muteber sayılmıştır; yine, daha önce söylediğimiz gibi, bütün filozoflar üremeyi evliliğin temel amacı olarak görmüştür.[58] Aleksandreialı Klemens'in bu eski tezi açıkça benimsediğini düşündüğümüzde, Khrysostomos'un konumu şaşırtıcıdır.[59] Ama çok erken bir tarihte ve genel olarak Hıristiyanlıkta Augustinus'tan itibaren üremenin evlilik teolojisi ve cinsel etikte yeniden ön plana çıkacağını düşünürsek, yine şaşırtıcıdır; üreme sakrament ve sadakatle birlikte evliliğin nimetlerinden biri ve eşler arasındaki cinsel eylemin sunabileceği meşru amaçların ilki olarak tanımlanacaktır. Peki, Khrysostomos bir istisna mıdır? Doktrin ve pratiğin birbirini tutmadığı dalgalanmanın bir epizoduna, bir anına mı işaret ediyor sadece? İstisna olmadığı kesindir. Zira Origines'ten ona kadar evlilik üremeye yönelik amaçları açısından değil, bekâret ve gönüllü bekârlığa göre hiyerarşik konumu açısından ele alın-

55. Aziz İoannes Khrysostomos, *Bekâret Üzerine*, XIX.
56. Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine I. *Vaaz*, 3.
57. Aziz İoannes Khrysostomos, *Bekâret Üzerine*, XV. İbrahim örneği, başlı başına evliliğin üremeyi belirlemediğinin kanıtıdır.
58. Bkz. yukarıda s. 20.
59. Bkz. yukarıda s. 20-21.

mıştır. Tartışmanın asli noktası çocuklar değil, nefse hâkim olma meselesidir. Khrysostomos, Batı'da Aziz Hieronymus'un temsilcisi olduğu bütün bir düşünce akımına mensup sayılmalı, dolayısıyla onu meşgul eden sorun şudur: Artık çileciliği tek taraflı biçimde yücelterek evlilikten vazgeçilemiyorsa şayet, nefse hâkim olma ahlakından hareketle bir evlilik ilişkileri pastorali nasıl kurulur? Ve eğer bu akımın kendisi bir epizotsa, önemli bir olaydır, çünkü evlilikte cinsel ilişkiler meselesi orada yeniden düşünülmüştür ve bundan ötürü, üremenin evliliğin bir amacı olduğu önermesi, Aziz Augustinus ve ardıllarında, önceki yazarlarda (ister Musonius gibi paganlar, ister Aleksandreialı Klemens gibi Hıristiyanlar söz konusu olsun) taşıdığı anlama sahip değildir.

Khrysostomos evlilik ile üreme arasında, insanın genel tarihinden, düşüşünden ve kurtuluşundan yola çıkarak ayrım yapar. Nitekim üremeden Tekvin'de tam da insanın yaratılış anında bahsedildiğini ("Üreyin ve çoğalın"[60]), dolayısıyla kadının yaratılmasından, düşüşten ve onu cezalandıran ölümden ve acıdan önce olduğunu ileri sürer. O halde üreme evliliğin tesisinden öncedir. Tanrı'nın yalnız insana verdiği bu buyruğun anlamı ne olabilir? Bilindiği üzere Nyssalı Gregorios bu buyrukta, melekler gibi yaşayacak ve gökyüzünün meleklerle dolu olması gibi Cennet ahalisini çoğaltacak bir neslin haber verildiğini görür. Khrysostomos ise daha ziyade bir tebliğ ve vaat görür: daha sonra gerçekleşecek bir olasılığın daha insanın yaratıldığı andan itibaren tesisini.[61] Bu da düşüşten sonra gerçekleşecektir. Peki düşüş nedeniyle mi? En azından doğrudan değil dolaylı yoldan, çünkü düşüş ölümün yolunu açar ve zürriyet de insana bir telafi olarak bahşedilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bunun amacı ölümle nüfusu hızla yok edilecek bir diyarı doldurmak değil, insana, gelecek nesiller düşüncesiyle birlikte, gerek (yitirmiş olduğu) ölümsüzlüğün gerek onu kurtaracak bir dirilişin suretini göstermektir. Evlilikle ilgili üç *Vaaz*'dan ilkinin sözünü ettiği şey, yitirilmiş ölümsüzlüğün bir sureti olarak üremedir. "Diriliş ümidi yokken [...] Tanrı insanlara bu babalık tesellisini verdi ki ölenler canlı suretlerde varlıklarını devam ettirebilsin."[62] Tekvin üzerine XVIII. *Vaaz* üremeyi ölümden sonra yaşam vaadinin bir simgesine dönüştürür. Tanrı insanları "korkunç

60. Tekvin 1:28.
61. [Boş not.]
62. Aziz İoannes Khrysostomos, evlilik üzerine I. *Vaaz*, 3.

ölüm cezası"na çarptırdığı an, insanlığa "*dirilişin bir sureti olarak* çocukların halefliği"ni bahşederek insanı ne kadar sevdiğini (ne kadar *philanthrôpos* olduğunu) gösterdi.[63] Bu nedenle kelimenin fiziksel anlamıyla üreme, her ikisi de zamanın kapılarında yer alan bu iki referansla ilişki içinde anlam kazanır ancak. Ve üremenin, açıkça gördüğümüz üzere, düşüşten önce var olmaları için hiçbir gerekçeleri olmayan ve diriliş zamanı geldiğinde artık var olmaları için bir sebep kalmayan suretleri meydana getirmekten başka bir rolü yoktur. Üremenin zamanı dolmuştur. Bu yüzden "Üreyin ve çoğalın" buyruğu Tanrı tarafından insanın biçimlendirildiği anda formüle edildiğinden ve dolayısıyla zamana hükmettiğinden, yeni bir anlam kazanmalıdır. Bundan böyle kendimizi, bedensel nesillerden daha güzel olan ruhani nesillere vermeliyiz.[64]

Evliliğe gelince, o da düşüşle bağlantılı olsa da, aynı şekilde bağlantılı değildir. "Çoğalma" ontolojik olarak yaratıcı eyleme dayanır, dolayısıyla en azından imkân olarak, Cennet'ten beri mevcuttur ve ona maddi gerçekliğini (keza ruhani gerçekliklere nazaran suret işlevini) veren düşüştür. Öte yandan evlilik, henüz düşüşle tanışmamış insanlık durumunda hepten namevcuttu. *De virginitate* metni bu hususta gayet açıktır. "Tanrı tarafından şekillendirilen insan Cennet'te yaşardı ve orada evlilik kesinlikle söz konusu değildi."[65] Oysa Tanrı, kadını erkeğe yoldaş olsun diye düşüşten önce yaratmıştı. Ama eş anlamında değil, yardımcı (*boêthos*) anlamında yoldaş. "O zaman bile evlilik gerekli görünmüyordu. Aslında evliliğin esamisi bile okunmuyordu, ikisi de evlenmeden yaşayıp gitti."[66] Evlilik düşüşle, "ölümün yarattığı bozuluş, lanet, ıstırap, hayatın zahmetleri" ile ortaya çıkar.[67] Bu anlamda evliliğin, tensel üreme gibi, düşüşün bir sonucu olduğu söylenebilir. Fakat tensel üreme bir teselli olsa da, evlilik bedenin arzularına sınır koymanın bir yoludur: düşüşle birlikte dizginlerinden boşanan aşırılıklara karşı bir set. Evlilik üzerine *Vaazlar*, on küsur yıl önce *De virginitate*'de evliliğin "metatarihsel ânı", İbrani yasası altındaki rolü ve bugün hâlâ yerine getirdiği işlev konusunda açıklananları esas itibarıyla

63. Aziz İoannes Khrysostomos, Tekvin üzerine XVIII. *Vaaz*, 4.
64. [Boş not.]
65. "*Gamou logos oudeis ên*": Aziz İoannes Khrysostomos, *Bekâret Üzerine*, XIV, 3.
66. "*Kai oude houtôs ho gamos anankaios einai edokei*", a.g.e. Kadının düşüşten önce sahip olduğu bu yardımcı işlevine verilecek anlam meselesi için: [bkz. yukarıda s. 172 ve aşağıda s. 264-270].
67. [A.g.e., XIV, 5.]

değiştirmez. *Vaazlar*, olsa olsa, yetişkin gibi beslenemeyecek kadar zayıf çocuklara verilen mama olarak, hastalığın en ileri safhasında verilmesi gereken acı bir ilaç olarak evliliği bahşetmek suretiyle, Khrysostomos'un Tanrı'nın "lütufkârlığı"na yaptığı vurguyu biraz yumuşatır.[68] Evlilik her şeyden önce bir sınır ve bir yasa olarak sunulmaktadır. "Şehvet işin içine girdiği gün evlilik de işin için girdi, nefse hâkim olmaya son verdi ve bir erkeğin bir kadınla yetinmesini sağladı."[69] Üreme düşüşten evvel bir olasılık ve düşüşten sonra bir tesellidir, oysa evlilik bir yasadır, varoluş sebebi düşüşten sonra bedenin ruha karşı isyanında yatar ve bedenin arzularına boyun eğdirmeyi amaçlar. Bu yüzden bir "kölelik esvabı"dır. Böylece *Tek Evlilik Üzerine*'de bulunan garip formülasyonla karşılaşırız. Orada söylenene göre, evlilik cinsel birliktelikten ötürü "evlilik" diye adlandırılamaz, çünkü her türlü fuhşiyat bu ismi almayı hak eder; evliliğin farikası, bir kadının tek bir erkekle yetinmesidir.[70] Evlilik özünde sınırlamadır.

Evliliğin rolüne dair bu tanım önemlidir. Söz konusu tanım evlilik bağını genel, doğal veya toplumsal bir üreme ekonomisine yerleştirmek yerine, onu (en azından bugün, çünkü dünya kalabalıklaşmış ve vakit gelip çatmıştır) bireysel bir *epithumia*, arzu veya şehvet ekonomisine yerleştirir. Bu anlamda evlilik etiğini, çilecilik uğraşı ve en katı haliyle bile nefse hâkim olma kaygısıyla bağlantılandırır. Evlilik bekâretin yanında ya da daha ziyade bekâretin altında şehvet sorununu çözmenin bir yoludur; şehvet tüm evlilik bağlarından vazgeçmiş olanlar arasındaki çileci usullerde olduğu kadar evlilik ahlakının da merkezindedir. Şehvet evlilik halinin kuralları ile bekâret mesleğinin *tekhnê*'sinin ortak konusudur.

Bununla birlikte evlilik kurallarını bu "teknikler"den ayıran şey daha müsamahakâr olmaları ve bekâret halinin kim olursa olsun dışladığı şeye tek kişi özelinde izin vermeleri değildir sadece. Bunlar aynı zamanda hukuki tiptedir. Hem de birçok biçimde. Gördüğümüz üzere, bekâret asla buyruk olmayıp bir tavsiyeyken ve bir zorunluluk arz etmiyorken, evlilik bekâret halinin mükemmelliğine ulaşamayan herkes için bir zorunluluktur. Evlilik kendi içinde bir yasadır. Ama aynı zamanda yükümlülükler yaratır. Tam

68. A.g.e., XVI ve XVII.

69. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine I. *Vaaz*, 3. Hastalık için ilaç neyse, yasanın da günah için o olduğu fikri üzerine bkz. *Bekâret Üzerine*, XVII, 3.

70. "*Dia to stergein heni tên gamoumenên andri*", Aziz İoannes Khrysostomos, *Tek Evlilik Üzerine*, 2.

da evliliğin varlık sebebine yani şehvet ekonomisine atıfta bulunan yükümlülüklerdir bunlar. Çünkü eğer arzumuzu "tek kişiyle sınırlayabilmek" için evleniyorsak, aslında kendimizi ilişkinin bu tekliğiyle yükümlü kılmış oluruz ama aynı zamanda arzularımızı yalnızca bir kişiyle tatmin etmemize izin versin diye eşimize karşı da yükümlülük üstleniriz. Her iki eşin de evlenirken ortak amacı şehvet ekonomisi olduğuna göre, bu amaca ulaşmak için her ikisinin de diğerinin kendisinden beklediği rolü oynaması gerekir. Öyle ki her evliliğin amacı olan şehvetin "sınırlanması", iki eşin her birinin evlilikte aradığı ılımlı çileciliği bulabilmesi için, cinsel eylemin karşılıklı olarak kabul edilmesini gerektirir zorunlu olarak. Paradoksal gelebilir ama evlilik ile bekâret arasındaki yakınlaşma, ikisinin de paylaştığı bir temanın (şehvet ekonomisi) tanımı (bu konuda aynı çözümü sunmasalar da) iki eşin birbiriyle cinsel ilişkiye girmesi yönünde katı bir yükümlülüğe yol açar. Ama elbette bazı çekincelerle ve kurallara bağlanmış bir çerçevede.

İoannes Khrysostomos, Korintlilere Birinci Mektup üzerine XIX. *Vaaz*'ın başında, eşlerin cinsel ilişkiler konusundaki karşılıklı yükümlülüklerini açıklar. Aziz Pavlus'un cümlesini yorumlar: "Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin (7:3)."[71] Khrysostomos bu yükümlülükleri esas itibariyle bir görev olarak sunar: sadece nefse hâkim olmaya adanmış çileciliğe uygun olan cinsel perhizi ve dünyadan vazgeçme pratiklerini evliliğe sokmamak. Bir yaşam biçimi olarak evlilikte karar kılındıktan sonra, eşlerden birinin başka bir varoluş biçimi sürmeye çalışması caiz değildir. Ya katı iffet ya evlilik. Şüphesiz varoluş türleri arasındaki simetri kusursuz değildir çünkü iffette hiçbir şekilde istisnaya yer yokken, evlilikte cinsellikten sakınmaya yer vardır, örneğin dini bakımdan temizlik ve kirlilikle ilgili zorunlu sakınmalar.[72] Ayrıca gönüllü sakınmalar da bulunur ama bunlara daima ortak anlaşmayla karar verilmelidir, eşlerden sadece birinin kararının sonucu olmamalıdır, her halükârda, asla kati olmamalıdır: "Eşinizle anlaşarak cinsellikten uzak durmak istiyorsanız, bu çok uzun sürmesin."[73]

Gerekli eylemlerin doğası veya biçimi konusuna gelince, Khrysostomos'un sıklıkla verdiği hicap duyma ve çekingen davranma tavsiyeleri göz önüne alındığında, hiçbir açıklamaz yapmaz bura-

---

71. Aziz İoannes Khrysostomos, Korintlilere Mektup üzerine XIX. *Vaaz*, 1.
72. A.g.e.
73. A.g.e.

da. Olası üremeyle ilgili hiçbir reçete sunmaz, uygun zamanlara veya yasaklanmış cinsel uygulamalara dair hiçbir ipucu vermez. Khrysostomos, Romalılara Mektup üzerine IV. *Vaaz*'da, Sodom'un günahları, kadın ve erkek arasındaki rollerin değişmesi ve doğa yasalarının tersine dönmesi üzerine uzun mülahazalara girişir; bununla birlikte, öyle görünüyor ki, bunları, evlilik uygulamalarına istinaden değil, esas itibariyle erkeklerin edilgenliğine ve erkek fahişeliğine ya da kadınlar arasındaki cinsel ilişkilere atıfla söyler. Her halükârda, Korintlilere Birinci Mektup üzerine *Vaaz*'da olduğu gibi bu vaazda da, görünüşe göre, evli çiftlere sadece çocuk yapmaya yönelik belirli bir cinsel ilişki dayatmaz. Onun için belirleyici olan ilişkinin morfolojisi değil, formel ve hukuki eşitlik ilkesidir. Diğer tüm düzlemlerde erkek ve kadın arasında bir fark ve hiyerarşi olsa da, aynı doğal yeteneklere sahip olmasalar da, kadının kocasından korkması ve ona itaat etmesi gerekse de cinsel ilişkiler alanında hiçbir eşitsizlik olmamalıdır. "Başka her yerde erkeğin üstünlüğü vardır ama cinsel yönden nefse hâkim olma konusunda böyle bir şey söz konusu değildir"; bu hususta "çok ya da az ayrımı yapılmamalıdır: Hak aynıdır."[74] Khrysostomos burada açıkça siyasi ve hukuki bir kelime dağarcığı kullanır. *Pleoneksia*'yı* (bir tarafın diğerinden "daha fazla iktidar", "daha fazla güç" [sahibi olmasını]) reddeder, *isotimia* (ayrıcalıkların eşitliği) ilkesini koyar. Bu nedenle eşler için tespit ettiği yükümlülükler cinsel ilişkiler alanında bir tür siyasi eşitlik oluşturur: Birinin hakları diğerinin görevlerini belirler.

Bununla birlikte, Khrysostomos bu yükümlülükler sistemini yalnızca karar verme gücündeki simetriye ve irade ortaklığına dayandırmaz. Biçimi siyasal eşitliktir. Erkeğin bedeninin kendisine değil kadına, kadının bedenin de erkeğe ait olduğunu düşünen Aziz Pavlus'un metnini yeniden ele alarak, kendini ötekinden esirgememe yükümlülüğünü, evlilikte bedenlerin karşılıklı olarak sahiplenilmesinin/temellükünün [*appropriation*] bir sonucuna dönüştürür. Bu sahiplenme vurguya göre iki duruma çıkabilir; ortada bir mülkiyet ve temlike vurgu yapılabilir ya da bir insan bedeninin sahibi olmaya. İkinci durum kölelik modeline götürür, ama birçok sebeple (diğerlerinin yanı sıra, evliliğin "*isotimia*"sı

---

74. [A.g.e.]

* Daha fazlasını elde etme hırsı, tamahkârlık, haset boyutunda açgözlülük, başkasının hakkını marazi biçimde elde etme arzusu. (ç.n.)

özgür bireylerin eşitliğini içerir[75]) bu kölelik teması nispeten imalı[76] ve metaforik kalır. Öte yandan temlik ve temellük fikri borç fikrine götürür: Bedeni diğerinin mülkü haline gelen kişi ona bir şey borçludur, yani bu bedenin kullanımını. Khrysostomos, Aziz Pavlus'un bu yükümlülüğü belirtmek için *opheilomenên timên* ifadesini kullandığını ve *opheilê*'nin borçla ilişkili olduğunu belirtir. Eşler arasındaki ödev bir borçtur. Ve Khrysostomos'u bu ödevden kaçanlara istinaden dolandırıcılıktan bahsetmeye iten de bu hukuki-ekonomik temadır. Verdiği açıklamanın garip bir şekilde aksadığını belirtmek gerekir: "Benden çalmayacaksın," der, "Benim olan bir şeyi almanıza rıza gösterirsem [ne âlâ], fakat rıza göstermeyen birinden zorla almak hırsızlıktır." Böyle bir ilkeden, eşlerden her birinin diğerini reddedebilme özgürlüğünün çıkarsanması beklenebilir. Ama evlilikle birlikte bir mülkiyet devri gerçekleştiğini hatırlarsak, Khrysostomos nezdinde, eşini reddeden kişinin ona şiddet uyguladığını görürüz: Eşinin evlilik yoluyla maliki olduğu şeyi ondan alır ya da cebren geri alır. İşte bu yüzden, gayet akla yatkın biçimde, kocalarının rızası olmadan iffet uygulamaya karar veren kadınları bu tür sahtekârlıkların örneği olarak verir. Böyle kadınlar "adalet"e karşı ciddi bir kabahat/günah işler.[77]

Mülkiyet ve borç modeli Khrysostomos için çok önemlidir. Evlilikte ekonomik mübadeleler konusu ile bedende bu mülkiyet devri ilkesini ısrarla iç içe geçirerek bu modeli birçok kez kullanır. Bazen evlilikte iki bedeni tek bir varlığa ve iki serveti tek bir mülke dönüştüren çifte birleşme [*confusion*]* üzerinde durur. "Siz ancak bir ve aynı varlıksınız, tek bir hayatsınız ama hâlâ senin benim diyorsunuz! [...] Tanrı mal mülkten daha zaruri şeyleri bize ortak kıldı."[78] Öte yandan, bazen de, koca karısının çeyizini kendisininmiş gibi görebiliyorsa, kadının da kocasının bedeninin kendisine ait olduğunu düşünmekte haklı olduğunu belirtir. "Bir tuhaflık yok mu kadının sana getirdiği çeyizin endişe ettiğin tek şey olmasında? Emanete hıyanet etmekten özenle kaçınmanda ve bir çeyizden çok daha değerli olan hazineleri, yani nefse hâkim olmayı, iffeti ve bedenini [...] böyle israf edip mahvetmende bir tuhaflık yok mu?" Khrysostomos, kadının çeyizi/kocanın bedeni analojisine, böyle bir

75. İki özgür birey arasındaki bağ olarak evlilik hakkında bkz. [eksik not].
76. A.g.e.
77. "*Meizona tês dikaiôsunês hamartian.*"
* Hukukta alacaklı ve borçlu sıfatlarının birleşmesi. (ç.n.)
78. Aziz İoannes Khrysostomos, Efeslilere Mektup üzerine XX. *Vaaz*, 9.

kıyasın kendisinin ikili müşterek mülkiyet anlayışı için ne kadar yetersiz olduğunu daha da iyi gösteren şu yorumu ekler hemen: "Olur da karının çeyizine el sürersen, hesabını kayınpederine verirsin ama eğer iffete gölge düşürürsen, o zaman Tanrı soracaktır bunları sana, evliliği tesis eden ve sana karını bahşeden Tanrı'ya cevap vereceksin."[79] Aslında evliliğin ufkunda artık bir çocuğun doğması görünmediğinde, fiziksel birleşme ile malların dolaşımı arasındaki bağlantı ancak az çok temellendirilmiş bir analoji düzeyinde olabilir. Bununla birlikte, Khrysostomos'un bu analojiye başvururken niyeti resmi ve hukuki tipte bir yükümlülüğün varlığını vurgulamaktır. Ona göre evliliğin bir iç hukuku/mevzuatı vardır, iki eş arasında mutlak surette simetriktir ve bedenlerin karşılıklı mülkiyetine dayanır.

Peki ama Khrysostomos neden evliliği birlik, kaynaşma, tek bir varlığın teşekkülü olarak değil de bir mülkiyet devri olarak düşünmektedir? Bu, onun birkaç kez gündeme getirdiği ancak hukuki tipte bir bağlantı kurmaya elverişli olmayan bir temadır. Tam da şu nedenle: Beden düşüşten beri şehvetin aşırılıklarının mahalidir ve bu aşırılıklara bir sınır koymak için evlendiğimizde, ötekinden bu sınırlamayı sağlamasını talep ederiz. Eşlerden her biri ötekinin bedeninin efendisi ve sahibi olur, tabii şehvete hâkim olabildiği ölçüde. Ve bunu reddettiğinde, ötekinin şehvetinin yaratabileceği sıkıntılardan kendini sorumlu tutar. Khrysostomos bu sıkıntıları iki şekilde tarif eder. Hane içi düzensizlik, anlaşmazlık, evde kargaşa: Çiftin birliğine dayandığını gördüğümüz insanları ve işleri iyi idare etmek, Khrysostomos'un gösterdiği üzere, bir bakıma cinsel ilişkilerde adalete riayet etmeye bağlıdır. Bu ihlal edildiğinde "büyük musibetler doğar", "fuhşiyat ve zina [başlar]; ardından evin içinde sıkıntılar baş gösterir"; haklarından yoksun bırakılan koca "münakaşalar çıkarıp karısının başına bin dert açar."[80] Ama daha da derinde, evlilik ilişkilerinde adalet dengesini bozan kişi ötekinin ruhundaki sıkıntılardan, onun arzularından, ayartmalarından ve bunları kontrol etmekte yaşadığı güçlüklerden dolayı kendini suçlar. Çünkü evlilik onu eşinin esenliğine katkıda bulunabileceği bir konuma yerleştirmiştir. Bedenlerin sahiplenilmesinin temelinde şu aktarım yatar: Burada evlilikle birlikte eşler arasında zımnen sözleşmeye bağlanan "beden borcu"nu gerekçelendiren şey artık

79. Aziz İoannes Khrysostomos, Evlilik üzerine I. *Vaaz*, 4.
80. [Aziz İoannes Khrysostomos, Korintlilere Mektup üzerine I. *Vaaz*, 1.]

çocuk yapma amacı değil, her birinin diğerinin günahları karşısındaki sorumluluğudur. Öyleyse söz konusu "meyve" ruhanidir: Eşlerin birbirleri vasıtasıyla esenliği ve kurtuluşudur. Esenlik getirici çaprazlama. Khrysostomos tam bu noktada *agapê** kelimesini eşler arasındaki aşkı [*amour*] ve sevgiyi [*charité*] kapsayan ikili anlamında kullanabilmektedir.

Bu konuda *Bekâret Üzerine* başlıklı risalenin sonraki vaazlarla tam olarak aynı konumları temsil etmediğini kabul etmek gerekir. Khrysostomos, orada, bir kadının, nefse hâkim olma sebebiyle olsa bile, evliliğin getirdiği görevden kaçmamakla yükümlü olduğunda ısrar eder: "Kocasının isteğine rağmen kendini tutan kadın sadece nefse hâkim olmanın sevabından mahrum kalmaz, aynı zamanda kocasının zina etmesinin vebali de üstüne kalır ve onun verilecek hesabı kocasınınkinden daha fazla olacaktır. Neden? Çünkü kocasını meşru birliktelikten yoksun bırakarak ahlaksızlık çukuruna iten odur."[81] Ancak bu yükümlülüğe son derece sınırlı bir anlam verir: Müsamaha gerektiren ve tek taraflı bir reddetme ile karşılanmaması icap eden fiziksel bir ihtiyaca verilen taviz[82]; ama bu tavize manevi bir anlam verilmemelidir. "Bir kadının kocasını kurtarabilmesinin yolu bir eş olarak evlilik görevlerini yerine getirmek değil, İncil'de bildirilen yaşamı açıkça hayata geçirmektir; kaldı ki bu pek çok kadının evlilik dışında bile başardığı bir şeydir."[83] Eşlerin birbirine yapabileceği yardım buradan geçmez, her ne kadar bu göreve riayet edilmesi gerekse bile: "Ruhani konularda [kadının üzerinden] yardımcı olma görevini tamamen almıyorum (Tanrı korusun!), söylediğim sadece şu ki, kadın bu yardımı evliliğin icrasında değil, fiziksel olarak kocasının eşi olmaya devam ettiği halde, kendi doğasını aşıp erdem bakımından mübarek insanların mertebesine yükseldiğinde sağlar."[84] Evlilik hayatının zahmetleriyle

* Yunancada tutku ve arzu içeren "eros"la zıtlık oluşturacak şekilde, "karşılık, menfaat ya da herhangi bir cinsel dürtü gözetmeyen sevgi" anlamına gelir. Ayrıca bkz. s. 116'daki *charité* dipnotu. (ç.n./y.h.n.)

81. Aziz İoannes Khrysostomos, *Bekâret Üzerine*, XLVIII, 1.

82. A.g.e., LXXV: "Şehvet doğal bir itkidir, bu nedenle büyük bir müsamaha hak eder ve eşlerden biri ötekinin isteğini geri çevirip onu hüsrana uğratamaz."

83. A.g.e., XLVII, 2: Bu metinde, *para to suneinai* ifadesi ("cinsel ilişkide") kuşkusuz "evliliğin getirdiği görevleri yerine getirerek" diye tercüme edilmemelidir. Bu, anlamı zorlamak ve sınırlamak olur. Bir kadın ister görevini yerine getiriyor ister tatmin arıyor olsun, söz konusu olan bütün cinsel ilişkilerdir.

84. [A.g.e., XLVII, 1]. Metne dikkat: "*hotan mê ta tou gamou prattê alla menousa têi phusei gunê.*" Kadın "doğa gereği", "fiziksel olarak" kadın kalmalıdır; ama esenlik

birlikte sunulduğu bu incelemede, eşler arasındaki [cinsel] ilişki, koca evlilikten yeterince koptuğunda ve "evli olduğu bir karısı yokmuş gibi" karısıyla birlikteyken, her şeye rağmen baki kalması gereken bir unsur olarak görünür.[85] Buna karşılık, geç dönem vaazlarında, bu görevin yerine getirilmesi, eşler evlilik hayatının diğer tüm yönlerinden sıyrıldıklarında hâlâ riayet etmeleri gereken kaçınılmaz bir bakiye değildir. İkili bir değeri vardır: manevi değer bir sevgi/muhabbet [*charité*] bağını açığa vurur; ahlaki değer çiftin iyi geçinmesini sağlar, ki bunun yansımaları hanenin tüm düzeninde görülür. Evlilik bir meslek/zanaat [*profession*], kendine özgü *tekhnê*'yi hak eden ve gerektiren bir hal olarak düşünüldüğü andan itibaren, karı koca ilişkisi artık çiftlerin çekilme haklarının olmadığı kalıntı ve zoraki bir bağ olmaktan çıkar, karşılıklı esenlik için harcanan emeğin bir parçası haline gelir.

Bir kez daha, Khrysostomos burada evlilik ilişkilerini ve evlilik halini bu tarzda analiz etmenin mucidi olarak görülmez. Birçok unsuru Origenes'te zaten bulunan bir düşüncenin tanığıdır. Ama nasıl ki Origenes manastır yaşamının kurumlarının daha sonra atıfta bulunacağı bazı temel ilkeleri vermişse, Khrysostomos da Hıristiyanlıktaki evlilik ahlakının ve maneviyatının bazı ilkelerini (somut biçimlerde etraflı düşünceler ve özel reçeteler haline gelmeden önce) çok açık bir şekilde formüle etmiştir.[86]

Her durumda, Khrysostomos'un vaazları evlilik yaşamına dair bir pastoralin varlığını ortaya koyar; bu pastoralde cinsel ilişkiler güçlü bir şekilde *opheilê*, *debitum* (görev-borç) mefhumuyla bağlantılıdır, ki bu da Hıristiyanlıkta evlilik ilişkilerini bir kurallar sistemine göre düşünmek, gerekçelendirmek, tanzim ve tevzi etmek için temel bir kategori haline gelecektir. Nitekim ortaçağ boyunca

getirici değere sahip olacak şey, "evliliğin gereklerini uygulamak" değildir. Öyle görünüyor ki burada kişinin devam ettirmesi gereken hal ile bir değere sahip olma ihtimali olan veya olmayan uygulama arasındaki karşıtlık söz konusudur. Daha sonra cezai içtihatlarda bu kadar önemli olacak evlilik görevini talep etmek ile yerine getirmek arasındaki karşıtlık değildir bu.

85. [A.g.e., LXXIV-LXXV.] Nyssalı Gregorios da *Bekâret Üzerine* başlıklı risalesinde, borçtan (*ophlêma*, ama aşağı bir şey olduğuna işaret ederek) ve *tapeinon*'dan (V) ya da beyhude, kısır olandan (*psukhron* (VIII)) bahseder.

86. Özellikle bkz. borcun söz konusu olduğu Korintlilere Birinci Mektup üzerine fragmanlar, yayınlandığı yer: *Journal of Theological Studies*, c. IX (1908) ve karısının isteklerini yerine getirmeyerek zina eden kocanın söz konusu olduğu *Commentaires sur saint Matthieu*'de böl. xıv, 24.

inşa edilecek devasa hukuk sistemiyle birlikte, karı koca (borçlar, talepler, kabuller ve retlerden oluşan karmaşık ilişkiler çerçevesinde) yasal özneler haline gelecektir. Bu tüzük [*code*] en az büyük cinsel yasaklar kadar cinsel pratiğin hukuklaştırılmasına [*juridification*] katkı sağlayacak, ayrıca din kurumuna eşler arasındaki en mahrem ilişkilere karışma yetkisi verecektir. Gelgelelim şayet bu tuhaf mefhumun [*opheilê*, *debitum*] tarihini yapmak istiyorsak şu mevzuun altını çizmek gerekir: Bu mefhum "evliliğin amacı üremektir" fikrinden türememiştir (türemişse bile ancak ikincil ve dolaylı yollardan olmuştur, zira halihazırda mevcut bulunan bu düşünceyi sonradan [*après-coup*] kendine mesnet haline getirmiştir). Bilakis, Hıristiyan düşüncesinin evliliği antikçağdaki pagan düşüncesinin evliliğe atfettiği bu amaçtan koparmasıyladır ki bu ödev-borç anlayışı açıkça şekillenmeye başlamıştır. Artık insan soyunu devam ettirmek şart değil düşüncesinde o eskatolojik ahir zamanlar temasının kuşkusuz esaslı bir rolü vardı. Fakat bu tema kendi başına bu mefhum için yeterli bir dayanak olmayacaktı, eğer ki evlilik manastırcılık, bekâret hayatı ve bu hayat içinde kendini idare etme sanatıyla şekillenmemiş olsaydı, eğer ki Kilise devletin idari kadrolarıyla ve imparatorluğun halk kitlesiyle her zamankinden daha çok ve daha derin bağlantılar kurarak evlilik ilişkilerini yönetecek ve evlilik konusunda karı kocaya yol yordam gösterecek bir evlilik hayatı pastorali geliştirmemiş olsaydı. Kaldı ki bu evlilik hayatı sanatı, nefse hâkim olma yaşamı sanatıyla aynı soru etrafında tanzim edilir: Hayatla bütünleşik bir mücadele içinde şehvet eğilimiyle nasıl başa çıkmalı, nasıl savaşmalı ve onu nasıl yenmeli? İlk bakışta paradoksal görünse de, *epithumia*, arzu, şehvettir "hammadde", ki manastır hayatı ve evlilik hayatı sanatlarının bu hammaddeyi işlemesi gerekir. Şöyle bir farkla: İlk durumda [manastır hayatında] kişi bu yolda mecburen tek başınadır, (kelimenin geniş anlamında) kendi "düşünceler"ine karşı manevi bir savaş vermek zorundadır ve bu düşüncelere olası hiçbir çıkış kapısı bırakmamalıdır (uykuda istemdışı kirlenme saflıktan çıkmanın bir bakıma "en temiz" biçimidir, ki buna ancak Tanrı kesin olarak son verebilir"); diğer durumda ise [evlilik hayatında] "müşterek" (*concertée*) olmakla birlikte meşru bir çıkış kapısı vardır, fakat bu meşruiyetin kaynağını da gözetmek gerekir, zira bu ilişkide eşler birbirine kendi şehvet eğilimlerine kapılmama imkânı sağlar. Başka bir deyişle, tema yine ve daima kendiyle ilişki temasıdır ancak evlilik durumunda

bu ilişki başkasıyla ilişki olmaksızın düzenlenemez. Yine şunu da hatırlatmak gerekir ki, manastır hayatına has bekâret durumunda, başkasıyla yine bir o kadar elzem bir ilişki biçimi vardır: irşat bağı.

Manastır hayatı sanatı ile evlilik hayatı sanatı arasındaki simetri azımsanmamalıdır. Kuşkusuz aralarında sayısız farklılıklar vardır. Başlı başına şehvet eğilimi temasına dair iki yönlü bir saptamada bulunmak gerekir. Manastır çileciliği yerini başka uygulamalara bırakacaktır: sürekli kendini gözlemleme, kendi sırlarının şifresini çözme, kalbin derinliklerinde bitimsiz bir araştırma, kendine ilişkin bir yanılsama, hata ve aldanma olabilecek şeylerin açıklığa kavuşturulması. Evlilik yaşamının kuralları ise hakikat söyleminden [*véridiction*] ziyade hukuk söylemi [*juridiction*] şeklini alacak ve borç teması da yerini kesintisiz bir tüzükleştirme [*codification*] çalışmasına ve içtihat hukukunda [*jurisprudence*] uzun muhakemelere bırakacaktır. Bu dimorfizm/çiftbiçimlilik Khrysostomos'unki gibi metinlerde zaten belirgindir. Ama gittikçe daha da artacak, Batı'da cinsel davranışların düşünülme ve düzenlenme tarzını derinden belirleyecektir: hakikat bakımından (ama kişi "kurtuluşa ermek" istiyorsa bitimsizce aydınlatılması gereken derinlerde yatan bir sır biçiminde) ve hukuki bakımdan (ama bir borç ve yükümlülükler hukuku biçiminde olduğu kadar yasak ve ihlal hukuku biçiminde de). Bu çiftbiçimlilik ortadan kaybolmaktan ya da en azından etkilerini yitirmekten hâlâ çok uzaktır. Fakat bana öyle geliyor ki, onun kökeninde, Hıristiyanlıkta antikçağın evlilik hukuku ile dünyadan tamamen vazgeçmenin daha yeni biçimlerinin bitişmesini bulmamak gerekir. Daha ziyade burada söz konusu olan, pastoral iktidarın icrası dahilinde bir evlilik hayatı *tekhnê*'si oluşturmaktı (manastır hayatındakinden daha aşağı olsa da tür olarak ondan ayrışmamış bir *tekhnê*), ki bu *tekhnê* hem eşlerden her birinin şehvet eğilimini (ortak zürriyetini değil) evlilik ilişkisinin temel biçimi haline getirecek hem de bu iki yalnızlık arasında sorumlulukların kesişimini ve bir borç bağını düzenleyecekti. Evlilikteki ikili olma halinde bile esas mesele kişinin kendi şehvet eğilimiyle ne yapacağıdır, dolayısıyla kişinin kendisiyle ilişkisidir. Nitekim evlilikte seksin iç hukuku öncelikle kendinin kendiyle bu temel ilişkisini öteki aracılığıyla yönetmenin bir yolu olarak düzenlenmiştir.

2
Evliliğin Hayrı ve Nimetleri

Bekâret evlilikten üstündür, fakat ne evlilik kötü bir şeydir ne de bekâret bir zorunluluk: Aziz Augustinus, bu genel tezi, kendisinden önce gayet açık biçimde oluşturulmuş bir gelenekten alır. Bu tez bütün yapıtlarını baştan başa kateder; o bunu evlilik ve bekâret meselelerine hasrettiği iki grup metinde serimler: Piskoposluğunun ilk yıllarında, hem Maniheistlerden ilham alan tezleri (*De continentia*'da, 396 civarı) hem de Iovinianus'un önermelerini tartışma ihtiyacı duyduğunda (*De bono coniugali*'de, 401 ya da *De sancta virginitate*'de, 401); ardından, on beş yıl kadar sonra, giriştiği Pelagianizm* karşıtı polemikleri sırasında, o dönemki hasımları (özellikle de Aeclanumlu Iulianus tarafından kabul edilen) katı ve tam bir nefse hakimiyetin üstünlüğünü desteklerken, onlara karşı şehvet eğiliminin bir şer olduğunu iddia etmek için.[1]**

De sancta virginitate'den bir pasaj genel ilkeyi en azından olumsuz bir şekilde açıkça ortaya koymaktadır. Bu ilke, belki farklı vurgularla ve keskin polemiklerle, Nyssalı Gregorios'ta, İoannes

---

* İlk günahın insan doğasını lekelemediğini ve insanların ilahi lütuf olmadan insani mükemmelliğe erişme özgür iradesine sahip olduğunu savunan heterodoks bir Hıristiyanlık doktrini. (ç.n.)

1. Başka birçok metin aynı temaları ele alır: Belirli pastoral sorulara (*De bono viduitatis*, 414), hukuki mevzulara (örneğin *De conjugiis adulterinis*, 419; *Privilegium Paulinum* konusunda) yanıt veren vaazlar, risaleler.

** *Privilegium Paulinum*: Roma Katolik Kilisesi tarafından, evlilik gerçekleştiği sırada vaftiz edilmemiş iki kişinin evliliğinin sona ermesi için verilen icazettir. Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup'taki talimatlarından alınmıştır. (ç.n.)

Khrysostomos'ta veya Hieronymus'un *Adversus / ovinianum*'unda da bulunur. "Bekâret arzusu taşıyanlar evlilikten zina kadar nefret edilmesi gerektiğini düşünüyordu; izdivacı savunan diğerleri ise, sürekli nefse hâkim olmanın, ne kadar mükemmel olursa olsun, evlilikteki iffetten daha değerli olmadığını savunuyordu. Sanki ya Suzanna'nın* üstünlüğü Meryem'in alçaltılmasına dönüşecek ya da Meryem'in daha da büyük üstünlüğü Suzanna'nın mahkûm edilmesine sebep olacakmış gibi."[2] Augustinus, biri evliliği kınayan, diğeri ise onu bekârete tercih etmeyen bu iki yanılgıya karşı, evliliğin bekâretten kötünün iyiden ayrıştırıldığı gibi ayrılmadığını ve bunların birbirine eşdeğer iki hayır gibi yakın olmadığını savunur; bunlar daha büyük bir hayra göre daha az hayırlı olarak ölçülmeli ve ayrılmalıdır. Aynı manzarada yer alan, ancak biri diğerinden çok daha yüksek olan iki mertebedir söz konusu olan: "Evlenmek istemeyenler bu yüzden evlilikten bir günah çukuru gibi kaçmasınlar, iyi fakat hayırca daha aşağı bir tepeymiş gibi aşsınlar onu ve hayırca çok daha yüksek olan iffet dağında huzura kavuşsunlar."[3]

Augustinus'un eşit olmayan iki hayra ilişkin bu genel anlayıştan çıkardığı sonuçlar mevcut halleriyle, zaten tesis edilmiş doktrinle intibak halindedir. Daha sonra Aziz Augustinus'un kendisinin bu temaları nasıl geliştirdiğini daha iyi görebilmek için bunlara hızlıca işaret edelim.

– Evlilik bir şer olmadığı için hiçbir şekilde yasaklanamaz; bekâret de, ne kadar mükemmel olursa olsun, dayatılamaz. Havari'nin "Evlilik bağından azadeyseniz, eş aramayınız"** ifadesi yasak olarak değil öğüt olarak anlaşılmalıdır. Bekâret herkes için kararlaştırılmış bir yasaya uymaktan başka bir şey olmasaydı ve yasal olarak evlenebilecek olanlar tarafından özgürce seçilmeseydi, nasıl "mübarek" diye adlandırılabilirdi: "O halde eş arayabiliriz ama bunu yapmamak daha hayırlıdır."[4]

– Bekâretin bu üstünlüğü dünya hayatında bir avantaj olarak anlaşılmamalıdır. Evlilik zorunlu olarak "şimdiki zaman"ın hizme-

* Eski Ahit'te, Danyal Kitabı'nın Yunanca çevirisi yapılırken eklenen bir parçaya konu olan Suzanna (Şoşana) zengin bir Yahudinin güzel ve erdemli eşidir. Bu bölümde haksız yere zinayla suçlanan Suzanna'nın Danyal'ın bilgeliğiyle aklanması anlatılır. (ç.n.)
2. Aziz Augustinus, *De sancta virginitate*, XX (19).
3. A.g.e., XVIII (18).
** Korintlilere Birinci Mektup 2:27: "Karın varsa, boşanmayı isteme. Karın yoksa, kendine eş arama." (ç.n.)
4. Aziz Augustinus, *De sancta virginitate*, XX (19).

tindeyken, bekâret belli bir "dinginlik" getirir mi? Bu doğru olabilir, ancak nefse hâkimiyet yaşamının çeşitli mücadelelerini hesaba katmak gerekir. Kaldı ki sadece bekâretle aşılan "dünyevi kaygılara kapılmamak"[5] için evlilikten kaçınmak isterseniz aldanırsınız. Evliliğin zahmetlerinden kaçınmanın evla olmasının sebebi bu zahmetlerin ruhun huzurunu bozması değil, ruhu asıl amacından saptırmalarıdır: "Bunlar yüzünden Tanrı'yla ilgili şeyleri daha az düşünürüz, bunları gerektiğince düşünmekten bizi alıkoyup herkesin nasibi olmayan o izzeti elde etmemize engel olurlar."[6] Evlilik bağında "evlilik kutsiyeti"nin imkânını bulmak da kuşkusuz mümkündür ama "dünya zevklerine dalmış düşüncenin endişeleri yüzünden bu ihtimal daha düşüktür. Öyleyse evli olmayan bir Hıristiyan kadın evli olduğu takdirde kocasını memnun edecek şeyleri bulmaya sarfedeceği bütün bu manevi dikkati Rabbin hoşnutluğunu kazanma niyetine yoğunlaştırmalıdır."[7]

– Bekâret ayrıcalığı "*intentio animi*"yi yoğunlaştırma ve yönlendirme imkânına bağlıdır, bunun da sebebi şudur: Bekâretin amacı Tanrı ile belirli bir ilişki kurmaktır, ki bu da evlilik haliyle bağdaşmaz. Bekâret bozulmanın olmadığı bir yaşama yöneliktir, meleklerin yaşamının farikasıdır bu, ki seçilmişler de bu sayede ödüllendirecek ve Tanrı'yı yüz yüze görecektir. "Bedenini bakire tutmak ve her türlü tensel ilişkiden takvayla kaçınmak meleklere yaraşır bir iştir; bozulmaya yatkın bir bedende daimi bir bozulmazlık içinde kalmaya niyetli olmaktır." Bedenlerinde "tensel bir şey kalmamasına"[8] niyet edenler, kendilerini tam bir nefse hâkimiyet hayatına vakfedenler bir bakıma evliliğin artık var olmadığı bir öte dünyanın habercisidir.

– Bu öteki hayatta, daha faziletli olan bekâret daha bereketli mükâfatlara nail olacaktır. Cyprianus ya da Athanasius gibi, Augustinus da[9] Matta İncili'nde geçen tohumlarla ilgili meseli (bazı tohumlar yüz, bazıları altmış, bazıları da sadece otuz başak verir) yeniden ele alarak, bekâretin ve evliliğin birbirine kıyasla faziletlerine ve mükâfatlarına uygular. Ayrıca bu meseleye dair birkaç mümkün yorum da sunar: bekâret yüz, dulluk altmış, evlilik otuz başak verir ya da şehitlik yüz, bekâret altmış, evlilik otuz ya da

5. [A.g.e., XIII (13).]
6. A.g.e., XIV (14).
7. Aziz Augustinus, *De bono viduitatis*, XIX (23).
8. [*De sancta virginitate*, XIII (12).]
9. A.g.e., XLIV (45) - XLV (46).

bekâretle ikiye katlanan şehitlik yüz, bekâretle şehitlik ayrı ayrı altmış. Hiç şüphe yok ki, Augustinus bu sembolik hesaplamalara çok fazla önem vermek istemez: "Mükâfatlar üç dereceye indirilemeyecek kadar çoktur." Bunun yerine, aralarında bir çeşitlilik olduğunu kabul etmeliyiz; insanlar bu konuda Tanrı'nın seçimlerini belirlemeye kalkışmakla büyük küstahlık eder: "Lakin açıktır ki bu armağanlar sayısız bir çeşitlilik arz eder ve en iyilerinin şimdiki zamana değil ebediyete hayrı dokunur."[10]

Bu fikirlerin hiçbiri Aziz Augustinus'a özgü kabul edilemez. Yine de bu temaları kullanımında önemli farklılıklar hemen ortaya çıkar.

Tek cümleyle denebilir ki, Athanasius, Nyssalı Gregorios, Ankyralı Basileios ve Khrysostomos evlilikten ya da bekâretten bahsederken niyetleri esas olarak belli başlı yaşam tarzlarını tanımlamak, her birindeki mücadeleyi, tehlikeleri ve ödülleri tarif etmek, bunların birbirine göre değerlerini ölçmek, Hıristiyan cemaati içindeki yerlerini belirlemekti. Ayrıca bu *tekhnai*'ların karşılaştırmasında, açıktı ki asıl mevzi veya referans noktası bu hayatta ulaşılabilecek en mükemmel hal olarak bekâretti. Augustinus'la aynı dönemde, bir evlilik yaşamı düsturunun taslağını çizen Khrysostomos bile bekâreti zorlu nefse hâkim olma sanatıyla bağlantılandırmaktan kaçınmaz, ki ona göre, bu sanat şüphesiz yalnızca etik ve ontolojik üstünlüğünü değil, aynı zamanda metodolojik bir ayrıcalığı da koruyordur: Evliliğin iyi idaresini, evli insanların radikal bir mücadeleye girişecek güce ve cesarete sahip olmadıkları bir arzunun olası en az kötü yönetimi olarak tanımlar.

Aziz Augustinus'un metinleri tam olarak aynı doğrultuda gitmez. Önce vurguyu evlilik tarafına kaydırır. Ama aldanmamalı. Gördüğümüz gibi, Augustinus evliliğin gerçekten uygulanan bekârete (tercih edilmesi şöyle dursun) eşdeğer olduğunu asla düşünmemiştir. Evlilik daha az değere sahiptir ve bu hep böyle olacaktır. Ama Augustinus'un odaklandığı ve anlamını bir ölçüde yeniden düşündüğü işte tam da bu "daha az"dır. Bir yandan, evlilikte doğrudan pozitif değere sahip şeyin ne olduğunu tanımlamaya çalışır: Evliliğin sahip olduğu ve Yaratılış'ta belki de öteden beri sahip olduğu yer; Kilise cemaati içinde bulduğu temel; öyle ki evliliğin "daha düşük" değeri bekâretin yüksek değerinin azalması, kısmen

10. A.g.e., XLVI (46). Bkz. *Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum*, I, IX; bu eserde Augustinus burada işaret edilen yorumların ikincisini sunar.

bozulması olarak anlaşılmamalıdır; evlilik en yüksek değer olmasa da onun kendi başına bir değeri vardır. Öte yandan "teknik"le ilgili düşünceleri büyük ölçüde evliliğe, evlilikte uyulması gereken kurallara ve uyulması gereken davranışlara hasreder. Bu, iffet pratiği hakkında çok sayıda kesin gösterge bulamadığımız anlamına gelmez; vaazlarda[11] hatta bazı Pelagianizm karşıtı polemiklerde[12] *De sancta virginitate*'den daha fazla gösterge vardır bu konuda (ki *De sancta virginitate*'de Iovinianus'un müritlerine karşı iffete övgü nefse hâkimiyet sanatına ve yaşamına üstün gelir). Ama Augustinus yaşam [biçimine] özgü bir teknik ve davranış kuralları geliştirirken odağında evlilik vardır – *De bono coniugali*'de, daha sonra *De nuptiis et concupiscentia*'da veya *Contra Iulianum*'da görebiliriz bunu. Bir noktaya kadar, metodolojik önceliğin evlilik ve *tekhnê* lehine, evlilik haline özgü davranış sanatı lehine tersine çevrilmesinden söz edebiliriz.

Ama Augustinus'a göre meselenin esası şüphesiz iki varoluş tipinin karşılaştırmalı tanımında yatmaz. Ayrıca onu seleflerinin veya çağdaşlarının çoğundan ayıran şey nihai hedefidir: Onun gayesi hem bekâretin hem de evliliğin icrasını, karşılıklı pozitif taraflarını ve aralarındaki değer farklılığını düşünmemize imkân veren genel çerçeveyi tanımlamaktır. Augustinus'un bekâretle evliliği ayıran hiyerarşi ve her ikisinden talep edilen çeşitli davranışlar aracılığıyla inşa ettiği şey her ikisine de kaynaklık eden genel teoridir. Tek cümleyle: Kendisinden önce büyük ölçüde geliştirilmiş olan, bakire ile karı kocayı, nefse hâkim olan kişi ile eşleri karşılaştırmanın ötesine giden Augustinus üçüncü bir kişiyi ya da bileşik bir figürü değil, önceki karşılaştırma unsurlarına nispetle temel öğeyi ortaya koyar: arzu öznesi.

Bir sonraki bölümde şehvet eğilimi konusunda bir teorinin oluşumunu incelemeden önce, konunun az önce değinilen tarafı incelenecek, yani vurgunun evliliğe kaydırılması ve evliliği, bekâretten üstün gelmesine mahal vermeden, kendi değeri bakımından temellendiren pozitif/dolaysız bir "hayrın" tanımı yapılacak. Augustinus'taki bu vurgu değişikliği şu bağlamlarda belirgindir: Kilise'nin ruhani bir beden olarak kavranmasında, Yaratılış ve düşüşten önceki varoluşla ilgili İncil metinlerinin tefsirinde ve son olarak

11. Özellikle 205-211. vaazlar. Bu hususta bkz. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*, Bégrolles-en-Mauges, 1980, s. 153-200.
12. Örneğin *Contra Iulianum*, III'te.

karı kocanın yaşamlarında ve ilişkilerinde evliliğin kendine has hayrını hayata geçirecek bir kurallar sisteminin geliştirilmesinde.

– I –

Her ne kadar Kilise bekârete özel bir yer verse de, Hıristiyan cemaatine mensup olmak için, bakire olmak, evlilikten vazgeçmek ya da mutlak surette nefse hâkimiyet uygulamasına girişmek zorunlu değildir. Augustinus özellikle şu düşünce üzerinde ısrarla durarak bunu pek çoklarından sonra tekrar eder: Evlilik ne kadar makbul olursa olsun, bekâret ne kadar mukaddes olursa olsun, ikisine de hâkim olan şey tek bir toplulukta birleşmeleri ve Kilise'nin birliğinde bir arada var olmalarıdır. Bütün, öğelerinin en güzelinden bile daha güzeldir: "Müminlerin bedeni [...] Mesih'in uzuvlarını ve Ruh'un tapınağını oluşturur ve burada elbette her iki cinsiyetten de mümin olanları belirtir. O halde hem evli hem de bekâr insanlar söz konusu olsa da aralarında liyakat farkı bulunur, bazı uzuvlar diğerlerinden daha ağır basar ama hiçbiri bedenden ayrı değildir [...]. Tek başına değerlendirildiğinde bir mahlûk diğerinden daha iyiyse de, hepsi birlikte ele alındığında bütün herhangi birinden daha iyidir."[13] Ama bekâret ve evliliğin bir arada varoluşunun tek başına bekâretten daha güzel olmasının sebebi, evlilik de iyidir ama gücü zayıflamış ve derece olarak daha az iyidir, demenin yeterli olmamasıdır, çünkü o zaman bekâretin mükemmelliğinin eksiltilmiş bir versiyonu olur. Aralarında basit bir yan yana gelmeden daha fazlası olduğu varsayılmalıdır: anlamı ve değeri olan bir korelasyon; öyle bir korelasyon ki evlilik bekâretin bir tamamlayıcıysa bekâretin de evliliğin bir tamamlayıcısı olmasını sağlasın. Hıristiyan cemaatlerinde pekâlâ farklı yaşam biçimleri olabilir, Kilise'nin oluşturduğu cemaatte ise evlilik ve bekâret arasında zorunlu bir bağ olmalıdır.

Origenes'ten ya da Olymposlu Methodios'tan Khrysostomos ya da Hieronymus'a kadar, bekâret ruhani izdivacın belirli biçimlerinden hiçbir zaman ayrılmamıştır. Bekâret her tür "evliliğin" reddedilmesiyle tanımlanmıştır; ister bir insanı başka bir insana bağlayan kurumsal evlilik, ister genel olarak onları tensel dünyaya bağlayan bir evlilik söz konusu olsun. Ancak bu vazgeçişin hem etki ve koşul hem de ödül ve teminat olan eşleniği Mesih'le olan bağdır. Bakire ruh Mesih'in nişanlısı veya eşiydi ve bu birleşmenin sınırsız ruhani meyvesi olacaktı.

13. Aziz Augustinus, *De bono viduitatis*, VI (8-9).

Aziz Augustinus'ta bekâret, evlilik ve ruhani doğurganlık arasındaki ilişkiler çok daha karmaşıktır. Bunun birinci sebebi bu ilişkilerin bekâret ile Mesih'le nişanlılık arasındaki korelasyondan başka biçimler almasıdır; ikinci ve daha kuvvetli sebep ise bunların Tanrı'nın kendi Kilisesi'yle, Kilise'nin Mesih'le, Mesih'in müminlerle ve bunların her birinin cemaatin bütünüyle olan tüm ilişkilerine dahil olmasıdır. Bakireleri diğer müminlerden tefrik eden ayrımın ötesinde; evlileri, henüz evlenmemişleri, dul kalmışları, nefse hâkimiyete adanmış bir hayat sürdürenleri, bu yola adakla/yeminle baş koyanları belirleyen statü farklılıklarının ötesinde, yaşam biçimleri ve kuralları sorununun ötesinde, Aziz Augustinus, Kilise'yi tek ruhani gerçeklik olarak teşkil edecek her şey üzerinden, hem bekâret ve evliliği, hem nişanlılığı ve manevi bütünlüğü, hem anne babalığı ve mutlak iffeti gerektiren ilişkileri ortaya koyar. Öyleyse bu, bireyleri ayrı ayrı konumlandıran ve bakire, eş ya da ebeveyn olarak rollerini tayin eden özellikler meselesi değil, her bir unsurun diğerlerine göre aynı zamanda bakire ve eş, ebeveyn ve çocuk olduğu sıkı sıkıya örülmüş manevi bağlardan oluşan bir doku meselesidir. Böylece bu düzlemde bekâret ve evlilik iki alternatif yaşam biçimi olarak birbirinin karşısına koyulmaz, bunlar ruhani birlik olarak Kilise'yi oluşturan ilişkilerin daimi ve eşzamanlı veçheleri olarak birbirine bağlanır. Böyle düşünüldüğünde ve doğurgan bekâret ya da bakire evlilik biçiminde tasavvur edildiğinde, bekâret ile evlilik arasında değer açısından hiçbir fark yoktur. Fakat Aziz Augustinus bekâret ve cinsel anlamda anlaşılan evlilik arasındaki riayet edilmesi gereken hiyerarşiyi, Tanrı ile insan arasındaki (Kilise aracılığıyla mümkün olan) bu ruhani ilişkiye dair anlayış temelinde kuracak ve açıklayacaktır.

De sancta virginitate'nin en başı bu açıdan önemlidir, özellikle de bu bölüm Kilise-Bakire temasını ele alan geniş vaaz bütünüyle açıklığa kavuşturulursa.[14] Bu eserde kan bağının ötesine geçen muazzam bir ruhani ilişkiler ve akrabalık ağı temsil edilmektedir; evlilik ile bekâret, bekâret ile annelik asla birbirinden ayrılmaz; birbirlerini karşılıklı olarak içermeleri şöyle ifadelerle sürekli hatırlatılır: "*virginali connubio spiritualiter conjugatus*" [ruhani izdivaç içinde bakire evlilik], "*virginum sponsus*" [bakirelerin güveyi], "*virginitas fecunditatem non impedit* [...] *fecunditas virginitatem*

14. Özellikle şu vaazlar [138, 188, 191, 192, 195, 213].

non adimit"[15] [bakirelik doğurganlığa mani olmaz ... doğurganlık bakirelikten alıkoymaz] vs.

Şematik açıklamalarla yetinirsek, bu pasajda bahsedilen birbirine geçmiş çok sayıda ilişki şu şekilde özetlenebilir. Mesih bir Bakire'nin oğludur;[16] fiziksel, bedensel olarak ondan doğmuştur, hem de bir erkeğin "ihlal edebileceği" bir namusun korunmasıyla değil, kendini gönüllü olarak Tanrı ile izdivaca adayan bir bakireliğin meyvesi olarak;[17] kendisi de bir bakire olan Mesih, yine bakire olan ve ona ruhani bir izdivaçla bağlanmış Kilise'nin kocasıdır ama Mesih aynı zamanda ve daha özelde, bu Kilise'de, bakirelerin bekâret düğünleriyle izdivaç kurduğu kocadır.[18] Mesih'in ebediyen bakire olan annesi Meryem, sadece bedenen değil, aynı zamanda ruhsal olarak da bakiredir, çünkü Tanrı'ya adanarak onun iradesi uyarınca Mesih'i doğurmuş, böylece iradelerini Tanrı'ya adayarak Mesih'i kendi içlerinde doğuran tüm ruhlar için bir model oluşturmuştur.[19] Öyleyse Tanrı'nın iradesini yerine getirenlerin hepsi, henüz yeryüzündeyken, bu iradeyi ve izlenecek doğru yolu göstermek üzere buraya gelen Mesih'in kardeşleridir, o halde Bakire aynı zamanda Mesih'in kız kardeşidir.[20] Ama onun aynı zamanda Mesih'in kızı olduğunu da düşünmeliyiz, çünkü ona inanan herkes onun çocuklarıdır ve Aziz Matta'nın dediği gibi "güveyin oğulları" olarak anılmayı hak ederler.[21] Kilise'ye gelince, o da onunla ruhani izdivaç kurmuş "Mesih'in bakiresidir";[22] yalnızca bazı uzuvlarından dolayı bedenen bakire olduğu söylenebilir, oysa müminler arasında evlenenlere bakılırsa öyle değildir.[23] Mesih'in bakire eşi olarak Kilise Hıristiyanların annesidir, çünkü onları vaftiz ederek Ruh'ta doğmalarını sağlayan odur[24] ama azizler topluluğu Mesih'in mistik bedenini oluşturduğundan, onları şekillendiren, onları doğuran Kilise de bir anlamda, "Baba'nın iradesini yerine getirenler" gibi, Mesih'in annesidir; "Tanrı'nın krallığına sahip olacak azizlerin var-

15. Aziz Augustinus, *De sancta virginitate*, XIII (12).
16. A.g.e.
17. A.g.e. IV (4).
18. A.g.e. II (2).
19. A.g.e. V (5).
20. A.g.e.
21. A.g.e., VI (6) (Mt., 9, 15).
22. A.g.e.
23. A.g.e.
24. A.g.e. II (2); V (5).

lığında Kilise, Ruh bakımından, bütün olarak Mesih'in annesidir."[25] Ayrıca şunu da eklemeliyiz ki, bireysel olarak alındıklarında her dindar ruh Mesih'in kızıdır, çünkü Mesih ile Kilise'nin nikahından dünyaya gelmiştir, Mesih'in kız kardeşidir çünkü Mesih gibi o da Tanrı'nın iradesini yerine getirmiştir[26] ve Mesih'in annesidir çünkü Baba'nın isteğini yerine getiren Meryem misali, onu kendi içinde doğurmuştur.[27]

Demek ki Aziz Augustinus, bütünün dört unsurundan her birini (Mesih, Meryem, Kilise, ruhlar) bakirelere ve eşlere, ebeveynlere ve çocuklara dönüştürerek, birbirini üreten ve tersine çeviren bir ruhani ilişkiler ağı tanımlar. Evlilik, doğurganlık, bekâret bunların arasından birinin konumunu veya içsel niteliğini belirlemez, her birinin diğerleriyle aynı anda sürdürdüğü farklı ilişkileri tanımlamayı mümkün kılar. Öyleyse denebilir ki, ruhani ilişkiler sisteminde, evlilik ve bekâret birbirinden ayrılamaz (ve onların ayrılmazlığını dışavuran şey doğurganlıklarıdır), ama iki terimden hiçbiri diğerinden üstün ya da aşağı olarak düşünülemez. Gelgelelim Aziz Augustinus ruhani ilişkilerde evlilik ve bekâretin iç içe geçmesinden yola çıkarak, bedensel bekâret ile evlilik bağı arasında ruhani değer bakımından bir aynılık olduğu sonucunu çıkarmaz. Bilakis, Iovinianus'un müritlerinin ve Aeclanumlu Iulianius'un karşısına katı bir hiyerarşi ilkesi çıkarır. Çünkü gerçekten de onun için fiziksel bekâret pekâlâ ruhsal bekâreti temsil edebilir, bu sebeple bakireler dünyada ruhani meyveler veren bakir ilişkilerin tezahürleridir. Bedenin bekâreti kalbin veya zihnin bekâretiyle desteklenmediği ve ihya edilmediği sürece gerçekten var olamaz ve bekâret adına layık olamaz: "Bekâret, onurunu kendinden değil, Tanrı'ya adanmışlıktan alır. Bedende muhafaza edilse de bir din ve tam bir ruhani adanmışlık yoluyla muhafaza edilir, öyle ki bedenin bekâretinin kendisi ruhanidir, onun gibi nefse hâkim olma ve dindarlık yoluyla adanmış ve muhafaza edilmiştir. Nasıl ki günah önceden akılda tasavvur edilmedikçe kimse vücudunu saflığı bozacak şekilde kullanmazsa, iffet de daha önce zihne yerleştirilmedikçe kimse bedeninde saflığı muhafaza edemez."[28] Bu koşulladır ki fiziksel bekâret muktedir olduğu ve kendisine vaat

25. A.g.e. VI (6).
26. A.g.e. V (5).
27. A.g.e.
28. A.g.e. VIII (8).

edilen doğumları gerçekleştirecek, kendinde Mesih'i doğuracaktır. Sunduğu örnekle, başkalarının kalbinde aynı Mesih'e hayat verecek ve ruhları doğru yola dönmeye çağırarak, Kilise bünyesinde Mesih için yeni nesiller doğuracaktır.

Buna karşılık, evliliğin meydana getirdikleri ruhani meyveler değildir. Bir erkek ve bir kadının fiziksel birlikteliğinden Hıristiyanlar değil yalnızca insanlar doğar. Onlar ancak ruhani sakrament işlemiyle Mesih'in uzuvları ve Tanrı'nın çocukları haline gelebilir. "Evlilik yaşamında bedeni izleyerek doğuran kadınlar Mesih'in değil Âdem'in annesi olur."[29] Bu nedenledir ki evliliği reddeden ve kendilerini Tanrı'ya adayan kadınların hem bakire hem de Mesih'in annesi Meryem rolünün bir yönünü üstlendiğini söylemek mümkün: hem bedensel hem de ruhsal bekâret. Ama buna paralel olarak, evlenen ve çocuk sahibi olan kadınların Meryem'in bedensel ve ruhsal anneliğini üstlendiğini söylemek mümkün değildir, çünkü Bakire Meryem Mesih'i Tanrı'nın müdahalesiyle doğurmuştur. Evli kadın doğanın etkisiyle Hıristiyan olmayan insanlar doğurur. Ve yalnızca onu Kilise'de Mesih'e bağlayan ve çocuklarını Tanrı'ya sunmasını sağlayan bu kalp bakireliği onun ruhani bakımdan anne olmasına imkân verir. "Anneler de bu kutsal doğumda elbirliği yaparlar; şöyle ki, doğurdukları henüz Hıristiyan olmayan çocukların bedensel olarak doğuramayacaklarını gayet iyi bildikleri şeye dönüşmesini sağlarlar. Bununla birlikte bu anneler kutsal doğuma, kendileri de bakireler ve Mesih'in anneleri haline gelerek yani sevgi [*charité*] sayesinde işleyen iman bakımından katkıda bulunurlar ancak."[30] O halde bekâret ve bedensel doğurganlık arasında bir simetri yoktur. Keza bekâret ile ruhani düğünler arasındaki bağlantı bedene aktarılıp bedende tezahür ettiğinde çözülür, bu yüzden evlilik ve bedensel üreme Meryem'in anneliğinin mirası olarak kabul edilemez, halbuki bedenen ve kalben evlilikten vazgeçmeye yemin etmiş olanların iffeti yeryüzünde Tanrı'ya adanan "Bakire" gibidir. Bu nedenledir ki evli kadınların bakirelere şunları söylemeye hakkı yoktu: "Siz bakiresiniz, biz anneyiz: bozulmamış bekâretiniz çocuk sahibi olmamanızın tesellisi olsun; bizim içinse, çocuk sahibi olmanın kazancı kaybettiğimiz bekâreti telafi etsin."[31]

---

29. A.g.e., VI (6).
30. A.g.e. VII (7).
31. A.g.e.

Böylece Augustinus, bir bakıma, kendisinden önce var olan temaları genişletip çoğaltmıştır: Güvey ile izdivaç olarak bekâret ve Mesih'in nişanlısı olarak Kilise teması. Augustinus, ruhani düzlemde, yine ruhani olan bekâretleri birleştiren bir ilişki ağı örmüştür; bedensel olmasalar da, saf bir sembolden daha fazlası olan bu evliliklerin sayısız meyvelerini anlatmıştır. Evliliği ve bekâreti, birbirinden ayrılmaz biçimde, Kilise'nin ruhani birliğini teşkil eden ilişkiler düzeyine yerleştirmiştir. Dünya yaşamında evlilik ne kadar süfli bir yer işgal ederse etsin, bekâretten ayrılmayan bir ulvi evlilik figürü vardır. Bu da şunu gösterir: Daha az hayırlı olanı teşkil eden, evlilik biçiminin kendisi değil, düşüş tarihimizde onu bu dünyada neyse o olmaya götüren şeydir.

Buradan şu soru doğar: Peki evliliğin düşüşle ilişkisinde durum nedir? Düşüşten önce sadece bir tür ruhani izdivaç olduğunu ve bekâretin kendi tarzında onu bu dünyada yeniden ürettiğini mi kabul etmeliyiz? Evliliğin, içerdiği fiziksel izdivaçla, daha o zaman zaten var olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Keza evliliğin düşüşle birlikte devreye sokulmadığını, düşüşle birlikte dönüştürüldüğünü mü düşünmeliyiz?

– II –

Tıpkı Origenes gibi, Hıristiyan tefsircilerin çoğu da Cennet'te cinsel ilişkiler olduğunu ve ilk çiftin, düşüşten önce, tensel birleşmenin sonucunda fiziksel olarak üreyebildiğini reddetmişti. Böylece Nyssalı Gregorios insanların Yaratılışlarından beri çoğalma hakkına ve imkânına nail olduğunu kabul ediyordu fakat cinsel bir eylemin sonucu olarak değil, bizim bilmediğimiz bir müdahalenin sonucu olarak; burada Cennet'i meleklerle dolduran ve sayısız varlığın çoğalmasına neden olan eylemden fazlası söz konusu değildi. Öyleyse neden cinsiyetler arasındaki fark Yaratılış kadar erken bir tarihte saptanmış ve erkekle kadına çoğalma emri verilmişti? Nyssalı Gregorios'a göre cevap, Tanrı'nın insanın düşeceğini önceden bilmesidir: İnsana, mahkûm edileceği ölümün ötesinde türünü devam ettirebilmesi için önceden bir araç verilmişti.[32] Bu tür bir tefsirde, cinsel eylemin düşüşün ve sonuçlarının bir parçası olduğu görülür. Bu eylem ilk günahı, ölümü ve üremeyi içeren bir bütüne aittir; başlangıçtaki itaatsizliğe bağlıdır çünkü onun (ilk çiftin varlığında) gerçekleşmesini, hatta (Tanrı'nın öngörüsünde) imkâ-

32. Nyssalı Gregorios, *De hominis opificio*, XVII.

nını belirleyen bu itaatsizliktir. Onun gayesi ve varlık sebebi olan üremeye bağlıdır. Ölüme bağlıdır çünkü insanı ölümsüzlüğünden eden bu bozulmanın biçimlerinden biridir ve onun etkilerini telafi etmeye yöneliktir. Nihayet aşırı arzudan, ihtirastan, *epithumia*'dan ayrılmazdır; zaten düşüşe yola açan, arzudur (genel olarak arzu, haz arzusu söz konusudur burada, cinsel iştiha değil).[33] Bozulmayı ve ölümü getiren, Tanrı'yı tefekkür etmek yerine yeryüzü hazlarına rağbet etmektir. İnsanları üremeye iten, kendini devam ettirme dürtüsüdür. Bu nedenle cinsel eylem, ona götüren ya da onu çağıran dört unsurlu bir dizinin (arzu, düşüş, ölüm, üreme) gerek sonucu gerek aracı olarak ayrılmaz bir parçasıdır.

Kendi döneminde geleneksel olan bu yorumda Augustinus bir kaydırma ve ayrıştırma yapacaktır. Cinsel ilişkiyi olmasa bile en azından onun meşru imkânını düşmüş dünyadan alıp Yaratıcı'nın elinden çıktığı haliyle Cennet hayatına yerleştirecektir. Gelgelelim bu, söz konusu cinsel ilişkinin düşmüş varoluşun damgası olabilecek her şeyden kurtulması koşuluyla kabul edilebilirdi ancak. Evlilik ilişkisini beraberinde gelen tüm ayrıştırmalarla birlikte metatarihsel olarak bu şekilde yeniden tanımlamayı, Augustinus ancak aşama aşama tamamlamıştır.

Augustinus'un vaftiz edilmesinden kısa bir süre sonra kaleme aldığı *De Genesi contra Manichaeos* hâlâ Nyssalı Gregorios'un ya da Khrysostomos'un tezlerine yakındır. Bu eserde, Cennet'teki insan taze balçıktan yaratılmış bedeniyle, onu bozulmaz kılan, bütün fiziksel ihtiyaçlardan kurtaran, ruhun tüm düzensiz dürtülerinden esirgeyen ve şehvetten azade kılan semavi niteliklerle donatılmış olarak tanımlanır.[34] O dönemde Augustinus seleflerinin yaşadığı aynı sorunla karşılaşır: Günahtan, ölümden ve şehvetten münezzeh bu varoluşta, Tekvin'deki şu beyanlara nasıl bir anlam vermek gerekir: Tanrı erkeği ve kadını yaratmıştır (1:27), onlara üreyip çoğalmalarını söylemiştir (1:28) ve Yaratıcı, kadını erkeğe bir yardımcı olarak vermek istemiştir (1:28). Bu yardımcı temasını, cinsler arasındaki farktan kaynaklanan doğum ve zürriyet temasıyla ilişkilendirmekten nasıl kaçınılabilir? Ve sonuç olarak, Cennet'te hüküm süren bozulmadan azade ölümsüz hayatta cinsel üremeye nasıl yer verilmez?

---

33. Nyssalı Gregorios ilk günahın cinsel olduğunu varsaymaz; mesele sadece genel olarak hazza teslim olmaktır. Bkz. M. Aubineau, *De sancta virginitate*'nin tercümesine not, s. 420.
34. Aziz Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 7 (8) ve I, 19 (30).

Augustinus, tıpkı selefleri gibi, ruhani yorumun kaynaklarını öne çıkarır. Fakat biçimsel olarak konumu belirsizdir ya da daha kesin bir ifadeyle, konumu iki yoruma müsamaha gösterir çünkü Tekvin'deki bu ayetlerin *spiritualiter* [ruhani] olarak da anlaşılabileceğini söyler, ki bu da (en azından söylediğini söylemezlik [*prétérition*] retoriğiyle) onları *carnaliter* [bedensel/tensel] olarak yorumlamasına cevaz verir. Ama aslında Augustinus sadece ruhani anlamın üzerine gider. Kadının erkeğe sağlayacağı "yardım"ı bir komuta ve boyun eğme ilişkisi olarak yorumlar. Bu nedenle kadın ve erkek arasındaki farklılaşma üzerinden kurulan ilişki cinsiyetin kendisiyle alakalı değildir. *Casta coniunctio* [iffetli ilişki]. Çoğalmaya gelince, Augustinus bunu ruhani meyvelere atıfla yorumlar; "idrak edilebilir ve ölümsüz sevinçler" denir *De Genesi contra Manichaeos*'un ilk bölümünde ya da "Tanrı'ya hamdetmenin hayırlı işleri" denir ikinci bölümde.

Böyle bir yorumun en zor tarafı, erkeğin kadından aldığı yardım temasına tam olarak nasıl bir anlam verileceği meselesidir. Sevincin sayısız meyvelerini üretmek için, Tanrı'yı tefekkür etmek Âdem'e neden yetmemiştir? Tanrı'ya hamdetmek için neden başka birine ihtiyacı vardı? Augustinus *De catechizandis rudibus*'ta şereflendirme [*glorification*] ve benzeme/örnek alma [*imitation*] arasındaki ilişkilere başvurarak bir yorum sunar. Tanrı'nın insanda şereflendirme vesilesi bulmasının sebebi elbette insanın balçıktan yaratılması değil Tanrı'ya benzemesidir [*ressemble*]. İnsan Tanrı'ya sadece onun suretinde yaratılmış olmasından dolayı değil, aynı zamanda aklıyla, özgürce Tanrı'nın hikmetini örnek almasından dolayı benzer. Aynı şekilde, kadın da erkeği izler ve kendisine sunulan hikmet emsalini örnek alır ve tekrar ederse, erkek de kadın tarafından şereflendirilir. Ve Tanrı'nın sureti de bir model haline geldikçe daha da fazla şereflendirilir.[35] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*'ta da olduğu gibi, düşüşten önce cinsel ilişkiler olduğunu kabul eden tensel ve maddi yorumu mutlak surette dışlamaz. Bunu doğrudan varsay-

35. Aziz Augustinus, *De catechizandis rudibus*, XVIII, 29: "*Fecit illi etiam adjutorium feminam* [...] *ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate, sicut ipse esset gloria Dei, cum ejus sapientiam sequeretur.*" ["Sonra, erkeğe yardım etsin diye, Tanrı kadını yarattı [...]. Amacı, erkek kadının önünden Tanrı'ya doğru ilerlediğinde, azizlik ve dindarlık bakımından ona bir emsal oluşturduğunda erkeğin kadından bir şeref payesi almasıydı, tıpkı insan Tanrı'nın hikmetini örnek aldığında insanın O'nun için bir şeref kaynağı olacağı gibi."]

maz, ama ruhani yorumu sunarken, bu yorumun dışladığı şeyin, kadının düşüşten önce erkeğe "tensel şehvet eğilimi" bakımından yardımcı olabileceği fikri olduğunu belirtmeye dikkat eder. İkisinin de bedeni henüz bozulmamışken, kadın erkeğe bu anlamda nasıl yardımcı olabilirdi? Görüldüğü üzere bu tefsir, şehvetten arınmış cinsel ilişkilere ve bedenin faniliğini telafi etmeyecek bir üremeye açıktır. Ama Augustinus bu olasılığı sessizlikle geçiştirir. Buna asla atıfta bulunmaz. Fakat, daha sonraki metinlerden hareketle geriye dönüp bakıldığında, bu metindeki sessizliğin diğer olası yorumlar için bir boşluk bıraktığı görülür.

De bono coniugali'nin başlangıcı, bir dizi yorum sunup aralarından herhangi birini açıkça tercih etmemesi bakımından özeldir. Fakat açıktır ki kitabın muhtevası ve evliliğin hayrı konusundaki analizi hipotezlerden birinin yeğlendiğine işaret eder, gerçi Augustinus bu hipotezleri daha fazla incelemeye gerek duymadan, hepsini tefsir bakımından hâlâ eşit derecede makul görmek ister. Her hipotezi derinlemesine incelemez, herhangi biri hakkında kati bir görüş beyan etmez. Dolayısıyla söz konusu bölüm, düşüşten önce ilk çifte verilen çoğalın emri konusunda yapılan farklı ve "sayısız" yoruma değini olarak gösterir kendini. Fiziksel ama cinsel olmayan üreme hipotezi Nyssalı Gregorios tarafından önerilen yoruma yakındır (ama Gregorios meleksi ruhların esrarengiz çoğalmasından bahsediyordu). Augustinus cinsel olmayan üremenin üç modelini ele alır, hepsi de bu dünyadaki bedenlere ilişkindir: Tanrı tarafından ilk erkek ve ilk kadının yaratılması; Mesih'in Bakire'nin rahminde oluşması ve son olarak (bizzat kâfirleri muhatap alan bir örnek) arıların üremesi. Bu üç üreme *sine concubitu* [cinsel ilişki olmadan] ve Tanrı'nın keremiyle (*munus*) gerçekleştirilmiştir veya hâlâ gerçekleştirilmektedir. Bu örneklerden alınacak dersi takiben, Tanrı'nın ilk çiftin cinsel ilişkiye girmeden fiziksel olarak üremesini sağlayabildiğini (kimileriyle birlikte) varsayabiliriz.

İkinci yorum gayet iyi bilinir: Bu çoğalmayı "mistik ve mecazi" anlamda anlayan bu yorumdur; tasarlanan (hem öngörülen hem de vaat edilen) çoğalma aslında ruhun ilerlemesini ve erdemin bolluğunu temsil ediyordu. Bu durumda düşüşten önce gerçek bir doğum söz konusu değildi; düşüş beraberinde ölümü de getirdiğinden, insana her şeye rağmen kendini devam ettirebilsin diye zürriyet bahşedildi. Bu daha önce Nyssalı Gregorios'ta karşılaştığımız yorumdur.

Aziz Augustinus'un kimilerince desteklendiğini belirttiği üçüncü hipotez kuşkusuz önceki kadar yaygın değildir. Yaratılış insana ruhsal değil hayvani bir beden vermiştir, böylece insan ölümle tanışmıştır ama günah araya girmemiş olsaydı, insan itaat etmeye devam etseydi, bu fanilik asla ölüm haline gelmezdi; insanlar doğrudan ruhsal güzergâhlarını bulurdu. Velhasıl ellerinin altında olan arzdaki cennetten arştaki cennete dolayım olmadan geçerler ve Tanrı'yı yüz yüze temaşa ederlerdi. Ölümden kurtulan faniler ve akıl sahibi günahsız hayvanlar olarak insanlar böylece bihakkın çocuk sahibi olabilirdi, hayvani bir şekilde, yani cinsel ilişkiyle (*etiam per concubitum*) çocuk sahibi olabilirlerdi, ta ki Kelam'a göre yeryüzü ataların yerini almaya değil, onlarla bir arada yaşamaya yazgılı bir soyla doluncaya kadar. O halde bu yoruma göre, kesin anlamıyla fiziksel ve hayvani anlamda cinsel ilişki Cennet'te gayet mümkündür. Düşüşün ne neticesi ne de nedenidir. Yaratma eyleminin kendisi tarafından insan doğasına yazılmıştır. Öyleyse günahtan ve şehvetten münezzeh midir? Ve aynı şekilde ölümden muaf mıdır?

Aceleci bir incelemeyle böyle olduğu düşünülebilir, çünkü insanların çoğalması işin içine ölüm girmeden gerçekleşecek ve yeryüzü yeterli bir nüfusa sahip olana kadar da devam edecektir. Vefatın dahil olmadığı bir üreme, hiçbir kaybın engelleyemeyeceği bir çoğalma. Bununla birlikte şunu kaydetmek gerekir: Augustinus yorumlarda geçen üç olasılığı açıklamadan önce, kabul edilebilecek ve gerçekten savunulabilecek görüşlerden biri gibi görünmeyen, daha ziyade genel bir ilke olan bir önerme ortaya koyar: Günahla birlikte insanlar ölümle kayıtlı oldu, bu yüzden cinsel birleşme de (*concubitus*) ancak ölümlü bedenler arasında olabilir. Şimdi, üçüncü yorum için özel bir uyarlama yapmak şartıyla, üç yorumda da bulunan işte bu genel ilkedir: Orada da *concubitus* ölüm olasılığıyla, yaratıldığı haliyle insan doğasının bir parçası olan ölümlülükle bağlantılıdır dolayısıyla günahı olasılık olarak önceler, böylece insan türü için fiili ölüm koşulunu işin içine sokan günah olur. Böyle bir yorumda günahın, bozulmanın ve ölümün ortaya çıkmasından önce, onları birbirine bağlayan bağlardan önce, ölümlülük ve cinsel ilişki en başta ve aynı anda mevcuttu, her ikisi de yaratılmış varlığın hayvanlığında dolaylı olarak bulunuyordu.

İşte bu üçüncü yorumdur ki *De Genesi ad litteram*'da yeniden ele alınır ve geliştirilir (yazılmaya *De bono coniugali*'den kısa bir

süre sonra başlanmış ama çok daha sonra tamamlanmıştır), keza daha sonra *Tanrı Şehri*'nin XIV. kitabında ve onunla aşağı yukarı aynı döneme denk düşen Pelagianizm karşıtı metinlerde. *De Genesi ad litteram*'ın IX. kitabının üçüncü bölümü, Kutsal Kitap'taki (Tekvin 2:18) pasajı, daha doğrusu cümleyi yorumlar; burada Tanrı insandan bahsederken şöyle der: "'Âdem'in yalnız kalması iyi değil' dedi, 'Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.'" Cennet'te cinsel ilişkilerin olası varlığı sorununu ortaya çıkaran şey, bir kez daha bu yardımın doğasıdır. Aynı metnin III. kitabının 21. bölümünde, Aziz Augustinus "Üreyin ve çoğalın" emrini yorumlamıştır. Onun açıklamasına göre: "Her ne kadar" bu emir ancak *concubitus* yoluyla gerçekleşebilmiş "gibi görünse de", bir "başka tarzda" çoğalma tasavvur edilebilir. Bu çoğalma bozulmaya kaynaklık eden şehveti içermeyecek ve bir takva duygusunun etkisinde olacaktır. Pasajın gölgede bıraktığı şey, bu "başka tarz"ın *concubitus*'u (dolayısıyla Rabbin başvurduğu ve her daim başvurabileceği gizemli müdahalelerden birini) dışarıda mı bıraktığı, yoksa şehvetin değil ruhun bambaşka bir dürtüsünün eşliğinde vücut bulmak gibi bir hususiyete sahip (düşmüş insandan başka bir şey bilmeyenler için şaşırtıcıdır bu) bir *concubitus*'un mu söz konusu olduğu meselesidir.[36] Bu belirsizlik, *De Genesi*'nin IX. kitabında çözülmüştür: Böyle bir şey kuşkusuz mümkündü.

Tanrı'nın kadını tayin ettiği yardımın mahiyeti ne olabilir? Bu [kitap][37] boyunca beş kez aynı cevap verilir: "çocuk doğurmak" (III, 5), "üreme" (V, 9), "neslin devamı" (VII, 12), "çocuklara gebe kalmak" (VIII, 13); "zürriyet" (XI, 19). Bu da, Augustinus'un burada, bu yardımın manevi bir mahiyete sahip olduğuna, tefekkür veya duanın verdiği neşeye katkıda bulunmayı amaçladığına dair düşünceyi tamamen terk ettiği anlamına gelir.[38] Şimdi, Tekvin'deki söz konusu ayet bu iddiaya doğrudan hiçbir şekilde izin vermediğinden, Aziz Augustinus bu iddiasını akıl yürütmeye dayandırır. Ya da daha doğrusu iki muhakemeye. Biri eleme yoluyla ilerler.[39] Kadın Cennet'te ne işe yarıyordu? Toprağı işlemek mi? Kesinlikle

---

36. Bu pasajla ilgili olarak bkz. P. Agaësse ve A. Solignac'ın yorumu, *Œuvres de Saint Augustin*, c. 49, *De Genesi ad litteram (VIII-XII)*, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1972, s. [516-530], not 42.
37. [Elyazması: "bölüm".]
38. Evlilik yaşamında kadının ruhani bir rol oynayamayacağı anlamına gelmez bu. Burada söz konusu olan onun asıl gayesidir.
39. Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IX, 5, 9.

hayır, çünkü o zamanlar çalışma zorunluluğu yoktu, dahası her halükârda bunun için ikinci bir erkek daha etkili olurdu. Erkek yalnız kalmasın, biriyle dostluk ve muhabbet kursun (*convivere* ve *colloqui*) diye mi? Bu da olamaz, zira gayet iyi bilindiği üzere erkeğin en iyi yoldaşı yine bir erkektir, ki bu yoldaşlığın huzur ve selameti için belli bir eşitsizlik elzemse, iki erkek arasında yaratılış önceliğine göre bir anlaşma yeterli olurdu. Yarenlik için değilse, çalışma için değilse, o zaman kadının sağladığı yardım ancak çocuklarla ilgili olabilirdi. Diğer akıl yürütme, ilk insanlar için zürriyetin ve yeryüzünde çoğalmanın sağlayacağı avantajları göstermekten ibarettir.[40] Augustinus'un "Üreyin ve çoğalın" beyanını doğrudan kullanmadığını, Cennet'teki üremeyi bu buyruğun basit bir uygulamasına çevirmediğini belirtelim. Augustinus şunu göstermeye çalışır: İnsan soyunun çoğalması düşüşten önce, ölümden ayrı ve ölenlerin yerine geçme kaygısından bağımsız olarak peşine düşülecek bir şeydir. Nitekim insanlık çoğalmak suretiyle yeryüzünün güzelliğini artırır. Hem zaten düşüşten önce salih insanların çoğalması nasıl büyük bir güzellik olmaz ki şu dört şey düşünüldüğünde: bizatihi hayvan türleri arzın güzelliğine güzellik katar; bozulmuş insanlar bile hayvanlardan daha üstündür; bazı salih insanların örnek olmasıyla barış içinde duran, çok sayıda günahkâr barındıran bir insanlık kendi içinde güzel bir şeydir ve nihayet ilk ana babadan doğan insanlar bunların hatası olmadan ölümsüz ve salih olabilir miydi? O halde üreme (ölümün telafisi olarak değil de) kendi başına iyidir. Öyleyse yeryüzünde bu *societas*'ın teşekkülü için, "tek bir insandan başlayarak" art arda nesiller doğmasından daha iyi bir yol olabilir mi?

Tek bir gövdeden bu şekilde çoğalan insanlık Tanrı'nın iradesi ölçüsünde yeryüzünü kaplayabilir ve Yaratıcısı'nın baştan beri damgasını vurmayı murat ettiği birliği muhafaza edebilir. *Tanrı Kenti*'nin ilk günahın sonuçlarına ve cinsel arzuya hasredilen XIV. kitabı tam da bu temayla başlar. İnsan türünün çokluk içinde birliği, barışçıl ilişkiler içinde benzerlik ve akrabalıkla bağlı *societas* olarak insanlık Tanrı'nın (her günahtan, her düşüşten ve her ölümden önce) Yaratılış'tan beri izlediği gaye gibi görünür: "Tanrı insanları yalnızca doğal benzerlik yoluyla tek bir toplumda birleştirmeyi değil ayrıca akrabalık ilişkileri sayesinde onları barışçıl bağlarla ahenkli bir birlikte toplamayı murat ederek insanlığı tek bir in-

40. A.g.e., IX, 9, 14 ve 15.

sandan var etti. Üyelerinin her birinde bulunan bu insanlık asla ölmeyecekti."[41]

Özetle, Kutsal Kitap'ta bu konuyla ilgili üç temel veri göz önüne alındığında (yani ayrı iki cinsiyetin yaratılması, üreyip çoğalma emri ve son olarak, erkek için yardımcı sıfatıyla kadının eklenmesi), belli ki önceki tefsirciler gayretlerini esas itibariyle ilk ikisine yoğunlaştırmıştır. Maksatları sadece cinsel ilişkinin varlığından değil düşüşten önceki imkânından bile kaçınmaktı. Bu yüzdendir ki anlamı ve etkileri günah ânına kadar potansiyel halinde kalacak cinsiyet farklılaşmasını kullanmayı "daha sonraya" ertelemek durumunda kaldılar. Çoğalmaya ruhsal bir anlam vermeleri gerekiyordu ve netice itibariyle üçüncü unsur ancak belirsizlik içinde bırakılabilirdi. Kadının sağladığı yardım belirli bir içeriği olmayan bir tema olarak kaldı. Buna karşılık, Augustinus için tahlile dayanak noktası olan tam da bu unsurdur. Augustinus bu yardıma verilecek anlamı olabildiğince daraltmaya çalışır, erkek ve kadın arasında nasıl bir ilişki olabileceğini herhangi bir günahtan bağımsız olarak ve düşüşten önce tanımlamayı dener, erkek ve kadının kurduğu birliğin nasıl bir biçimi ve amacı olabileceğini araştırır, böylece art arda eleme usulünü benimseyerek, ilk çifte verilen çoğalma emrine "fiziksel", "bedensel", "cinsel" bir anlam yükleme ve cinsiyetlerin kökensel farklılaşmasına hemen fiile geçebilecek bir değer atfetme yoluna girer. Erkeğe verilen yardımcının kadın denen "öteki" olmasından hareketle (yani sadece ona benzeyen bir varlık değil, sadece ondan daha aşağı biri değil, aynı zamanda benzerliği/aşağılığı cinsel farklılık biçimini alan biri olmasından yola çıkarak) Augustinus bu ötekiliğin tüm dünyaya yayılmış bir *societas* kurma ve geliştirme işlevini gördüğü sonucuna varır; bu *societas*'tan kasıt, doğalarının aynı olmasıyla ve kökensel bir akrabalıkla birbirine bağlı bireylerin çokluğudur. Augustinus'a göre, art arda birçok doğumun gerçekleşmesi ölümün getirdiği sınırları telafi etmek için değil, dünyaya süs ve güzellik katan bir "toplum"un kökensel ayrılacağından ötürü dünya tarihine girmiştir. Erkeğin hemcinsleriyle olan ilişkilerinin sıhhati için kadının ona yardımcı olarak katılması gerekiyordu. İnsan türünün, gelecekteki sayısız yoldaşının tohumlarını ekecek kişinin toprak verimliliğine ihtiyacı vardır.[42]

---

41. Aziz Augustinus, *Tanrı Şehri*, XIV, 1.

42. "Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adjutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris, tamquam terrae fecunditas, adjuva-

İlk çiftin "evlilik"i, Augustinus için, ruhani bir ilişkiden farklı bir şey ima ediyordu; en azından, cinsiyetlerin kökensel farklılaşmasının belli ettiği ve fiziksel olarak dölün devamını vaat eden fiziksel birleşme imkânını varsayıyordu. Cinsel ilişki ve üreme artık tek anlamda ve zorunlu olarak düşüş ekonomisine bağlı değildi. Bunlar, henüz düşüşün bozmadığı bir Yaratılış düzeninde, Tanrı'nın murat ettiği ilk iki insanın oluşturduğu çiftte zaten bir yere sahipti.

Augustinus bu tezden artık bir daha hiç vazgeçmeyecektir. Bu tezin *Tanrı Kenti*'nin XIV. kitabında uzun uzadıya izah edildiği görülür. Tanrı ilk insanları "erkek ve dişi" olarak yarattı; "cinsiyetlerini bedenlerine" nakşetti, "çocuklar doğursunlar ve böylece üreyip çoğalarak yeryüzünü doldursunlar diye" yaptı bunu; öyleyse onları "günümüzde insanlar arasında gördüğümüz ve teşhis ettiğimiz üzere, cinsiyet bakımından çeşit çeşit" yarattı.[43] Bu tezi yine Pelagianizm karşıtı yazılarda da buluruz, farklı polemik bağlamlar sebebiyle ya da itirazlara cevap verme ihtiyacıyla burada da esas itibariyle bu tezi değiştirmemiştir. "Cinsiyet ayrımı yeni bir varlık husule getirenlerin organlarıyla, birleşmeleri de çocukların dünyaya getirilmesiyle ilişkilidir ve doğurganlığın kendisi evliliğin kutsanmasıyla ilgilidir."[44]

Fakat cinslerin birleşmesinin ilk çiftle birlikte Cennet'te haklı bir yeri varsa da, günümüz dünyasında hangi kurallar sistemine tabi olmalıdır bu?

– III –

De bono coniugali Hıristiyanlık tarihinde evlilik yaşamına ve onun iç ilişkilerine dair ilk büyük sistemleştirme girişimi olsun ya da olmasın, her halükârda ortaçağ Hıristiyanlığı ve modern Hıristiyanlık için evliliğin ahlaki teolojisine ilişkin temel referans olmayı sürdürdü.[45] Evliliğin nimetlerine ve gayelerine ilişkin çifte teori onun otoritesine dayandırıldı. Evliliği değerli kılan nimetler (zürriyet, evli çiftleri birleştiren iman, onları silinmez şekilde

---

ret" ["Tanrı'nın erkeğe ona benzer dişi cinste bir yardımcı vermesinin sebebi, tıpkı verimli bir toprağı andıran kadının doğasının, insan türünü ekerken ona yardım etmesinden başka ne olabilir?"], Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 15.

43. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 22. Kitabı Mukaddes'te düşüşten önce cinsel birleşmeden bahsedilmediği yönündeki itiraza cevaben Augustinus düşüşün Yaratılış'tan hemen sonra geldiğini ya da Tanrı'nın ilk çifte henüz birleşmeyi emretmediğini söyler.

44. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 5 (14).

45. [Boş not.]

damgalayan sakrament) nefsine hâkim olmanın berisinde ama üstünde durur. Evliliğin gayeleri (üreme ve şehvet eğilimine çare) evliliğin "kullanımını/işlevini" [*usage*]* kurallara bağlar, haram ve caiz cinsel ilişkileri tanımlamayı sağlar.

Bu teorik inşa gayet iyi bilinir. Açıkçası, bunun temel unsurlarının Aziz Augustinus'ta bulunmadığını söylemek tamamen yanlış olur, zira eserlerinin pek çok sayfasında bunlara rastlarız.[46] Bunların *De bono coniugali*'de yazılanlara tekabül etmediğini iddia etmek de yanlıştır. Bu risalenin bütün eseri özetleyen son bölümü oldukça açıktır: "O halde evlilik tüm halklar arasında ve tüm insanlık için hayırlıdır, çünkü çocuk sahibi olmanın ve iffetli bir sadakat anlaşmasının temelidir. Ama Tanrı'nın halkı söz konusu olduğunda bu vasıflara sakramentin kutsiyeti eklenir [...]. Öyleyse evliliğin nimetleri üç kelimeyle özetlenebilir: çocuklar, sadakat antlaşması, kutsal ayin."[47] Augustinus, başka bir pasajda, daha sonra düzenli olarak anacağı iki gayeden söz eder. "*liberorum procreandorum causa*" [çocuk yapsınlar diye] ve "*infirmitatis invicem excipiendae causa*" [birbirlerini zaaftan kurtarsınlar diye].[48] Kabul etmek gerekir ki bu şematik formülasyon ne metinlerin gelişim çizgisini izah eder ne de Augustinus'un Hıristiyani evlilik anlayışına, bu konuda yapılabilecek analize ve nihayet evli çiftlerin davranışlarına yön verecek kurallar sistemine getirdiği önemli değişiklikleri açıklığa kavuşturur.

Daha önce gördüğümüz gibi, Augustinus evlilik için iki teminat gösterir: İlki başlangıçtır, zira evlilik Yaratılış'ın bir parçasıdır; diğeri de Kilise'dir, zira evlilik kiliseyi kuran ruhani biçimlerden biridir. Öyleyse evlilik iyi/hayırlı bir şeydir [*un bien*] – *aliquid boni*.[49] Öncelikle *kendi içinde/kendinde* [*en lui-même*] iyidir, yani sadece başka bir şeye nispetle (fuhşiyata nazaran evladır) değildir iyi olma-

* Latince *usus*'un çevirisidir, *usus* pek çok anlama gelebilir: kullanım, istifade, fayda, işlev, ihtiyaç, teamül, (talimle kazanılan) tecrübe/maharet. Bu anlamlarıyla beraber, hukuktaki anlamı ("kullanma/istifade hakkı/yetkisi") bu bağlamda önemlidir. Bir diğer hukuk kavramı olan "*ususfructus*" (intifa hakkı) ile de yakından ilişkilidir. Kelime çok anlamlılığıyla ve hukuki nüansıyla aynı zamanda *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinin başlığında da yerini almıştır: *L'usage des plaisirs* (Yunanca *khresis aphrodision* ifadesinin çevirisi). (y.h.n.)

46. Örneğin *De nuptiis et concupiscentia*'da, I, 1 (1) ve I, 21 (23). *Contra Iulianum*'da, V, 46, "iki gaye"nin ve "üç nimet"in klasik sunumu bulunur.

47. Aziz Augustinus, *De bono coniugali*, XXIV (32).

48. A.g.e., VI (6).

49. A.g.e., III (3).

sı. Bununla birlikte evlilik *kendi başına* [*par lui-même*] iyi değildir. Augustinus geleneksel felsefi bir ayrıma başvurarak, kendi başına arzu edilenle, kendinden başka bir şey için arzu edilen, yani başka hiçbir gayeyle ilişkilendirilmeye ihtiyaç duymadan bu gayelerden biri için arzu edilen arasında ayrım yapar. Ve şu tabloyu oluşturur. Kendisi için [*pour elle-même*] olan gaye: bilgelik (*sapientia*) ve bu gayeyle ilişkili iyi. Kendisi için değil ama bilgeliğe ulaşmak için makbul olan bilgi/öğreti (*doctrina*). Kendisi için gaye: sağlık (*salus*) ve onunla ilişkili iyiler; içmek, yemek, uyumak. Bilgi, besin, uyku gibi, gayesi kendisine ait olmayan evliliğe gelince, acaba onu hangi iyi ile ilişkilendirmek gerekir? Tıpkı sağlık ve bilgelik gibi, kendisi için arzulanan dostlukla.[50]

De bono coniugali'nin tamamı, metnin ilk satırlarından itibaren ortaya çıkan bu kavramın himayesi altındadır. Dostluk [*amitié*],* bizzat doğası gereği, insan üzerinde ciddi tesiri bulunan bir gayedir. Nitekim birey insan türünün bir "unsur"u, bir "parçası"dır ve kendinde/kendi içinde, insan olması bakımından, toplumsal bir varlıktır.[51] Dostluk onu, doğası gereği ait olduğu bu bütüne bağlar; evlilik de bu dostluk bağlarını oluşturmayı, çoğaltmayı ve sağlam bir şekilde tesis etmeyi mümkün kıldığı için makbuldür.

Bu temanın öyle yeni bir tarafı yoktur. Antik felsefede son derece tanıdık bir düşüncedir. Dahası birçok Hıristiyan düşünürde de bulunur. Bunun bir versiyonuyla Khrysostomos'ta karşılaşırız. Buna rağmen, Augustinus evlilik ve evlilik ilişkileriyle ilgili kendi teorisini bu *societas* ve *amicitia* tasavvurundan hareketle geliştirir ve ona bazı tayin edici unsurlar ekler. Esas itibarıyla üç hususta yapar bunu: genel kurtuluş ekonomisinde evliliğin rolü, evlilik bağının doğası, eşler arasında cinsel ilişkileri düzenleyen ilke.

50. "*Propter amicitiam sicut nuptiae vel concubitus*" [Zira dostluk/muhabbet düğün veya cinsel ilişki gibidir], a.g.e., IX (9). "*Vel concubitus*" konusunda bkz. aşağıda s. 273-274.

* Kelimenin Latincesi *amicitia*'dır; Latincede kökü *amo* ve Fransızcadaki kökü *aimer* "sevmek" anlamına gelir. Roma'da hukuki ve politik anlamıyla "ittifak, müttefiklik", Yunanca *philia*'ya yakınlığıyla da "muhabbet, sevgi bağı" anlamına gelir; sadece "arkadaşlık" değildir. Bu üç anlam "dostluk" kelimesinin farklı kullanımlarında mevcuttur. Bu metin bağlamında sevgi kavramına ilişkin diller arası eşdeğerlikler (sabitliği kesin olmamakla birlikte) şöyle akılda tutulabilir: *philia-amicitia*-dostluk/muhabbet; *agape-caritas*-sevgi/iyilik; *eros-amor*-aşk. (y.h.n.)

51. "*Homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura*" [İnsan, insan türünün parçasıdır ve insan doğası toplumsal bir şeydir], a.g.e., I (1).

1. Khrysostomos, *De bono coniugali* ile tam aynı tarihlerde yazdığı metinlerde, evlilikte insanlar arasında toplumsal bir bağ kurmanın yolunu görürken, bununla belli bir fasılaya özgü bir faydayı kasteder. Evliliğin rolü düşüş ile kurtuluş arasındadır: ölümün getirdiği yıkımı onarmak ve insanları teselli etmek için düşüşten sonra ve bugün artık eli kulağında olduğundan insanların çoğalmasını gereksiz kılan kurtuluştan önce. Evliliğin değeri ona göre yasanın ve ölümün zamanı olan bir zamana aitti. Sonu yaklaşan bir zamandır bu.

De bono coniugali insanlık tarihinin dönemlerini ve *societas*'ın gerekliliğini farklı bir şekilde dile getirir. Bir cümleyle: *Societas*'ı olaylara bağlı işlevinden ve geçici statüsünden kurtarır. Onu uğrak olmaktan çıkarıp sabite haline getirir. Fakat Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkilerin dramı bu sabitede temel dönüşümlere sebebiyet verir.

Daha önce gördüğümüz gibi, insanın "erkek ve kadın" olarak yaratılmış olmasının amacı *societas*'ın teşekkülüdür ve bunun zorunluluğu insan türüne mensup olmaya yazgılı bireylerin bizatihi doğasına nakşedilmiştir. "*Societas*" ceza olarak ölümün zorunlu hale gelmesini ve evliliğin hayırlı olmasını beklememiştir. Fakat yaşadığımız zamanda hâlâ yazılı mıdır? Tecessüm vaktinden sonra evliliğin tavsiye edilebileceği bir gelecek kalmış mıdır? Onun doğal rolü artık geçmişte kalmamış mıdır? Nitekim *De bono coniugali* insan türünün çoğalmasının artık gerekmeyeceği zamanı söyler: "'İlim yıkıma uğrayacaktır' [...]. Keza evliliğin gayesi olan ölümlülerin üremesi artık var olmayacaktır, öte yandan daha bu dünyada meleklerin yaşamının alameti olan nefse hâkimiyet ilelebet varlığını devam ettirecektir."[52] Böyle bir formülasyon, kelimesi kelimesine, Khrysostomos, Nyssalı Gregorios ve Ankyralı Basileios'un formülasyonlarına çok yakındır. Fakat "nefse hâkim olma çağı" temasında iki farklı fikri birbirinden ayırmak gerekir. İlk fikir az önceki pasajda ifade edilmiştir. Söz konusu olan tam da ahir zamanlardır; böyle bir zamanda gerçekten de fiziksel ilişkilerin yeri olmayacaktır çünkü semavi şehir sadece ruhani ilişkileri kabul edecektir. Diğeri ise başka pasajlarda defalarca ifade edilir.[53] Burada söz konusu olan, insan türünün mevcut halidir. Augustinus bu halin niteliğini bir

52. A.g.e., VIII (8).
53. Örneğin XXIV (32), a.g.e. "Bizim dönemimizde, tensel bir zürriyet aramamak ve ruhani olarak yegâne eşe, Mesih'e boyun eğmek her açıdan daha hayırlı ve daha mukaddestir."

olgu ve bir görevle anlatır. Mevcut halde insanlar zaten ziyadesiyle kalabalıklaşmıştır: Evli veya bekâr, nefse hâkim olmayan çok sayıda insanın faaliyetiyle nüfus artmış ve hâlâ da artmaktadır. Böylece onlar büyük bir "halef silsilesi kaynağı" sunmuştur. Görev şudur: Bütün bu insanlar arasında kutsal dostluklar kurmak ve bu şekilde yavaş yavaş tüm milletleri kapsayan "geniş bir ruhani akrabalık", "saf ve kutsal bir toplum" oluşturmak. Öyleyse aciliyet duygusuyla değil uzun vadeli düşünmek gerekir; eli kulağında bir sondan ziyade usul usul yer değiştiren bir denge. *De bono coniugali* şimdiye kadar gerekli olan evliliğin terk edileceği bir bekâret çağına girildiğini ilan etmez; daha ziyade, elbette ahir zamanlar ufkunu koruyarak, bir dönemin, bizim dönemizin varlığına işaret eder, ki bu zamanda fiziksel birleşmeler sayesinde insan türünün çoğalması adeta ruhani akrabalığın çoğalmasının zorunlu hammaddesi olacaktır. Böylece bekâret ve evlilik bağdaştırılacak; oluşturdukları bütünde, ikisinin en güzel taraflarından daha da güzel olduğu ilkesine istinaden, her biri kendi yerini bulacaktır.

Augustinus kendisinden önce genel kabul gören dönemlendirmeyi bu şekilde derinden değiştirir: düşüşten önce gelen masumiyet içinde cennetsi bekâret çağı; ardından ölüm yasası altında evlilik ve doğurganlık çağı; onun da ardından kurtuluş geldiğinde ve zaman sona erdiğinde bekâretin dönüşü. *De bono coniugali*'de çizilen dönemleştirme oldukça farklıdır: Orada bekâret ve evlilik döngüsel olarak birbirini takip etmez. Bunun yerine, her halükârda insan türünün "gayesi" olan *societas*'ı tesis etmenin farklı yolları kaydedilir. İlk başta Cennet'te, aynı anda hem ruhsal hem de bedensel olan bir *societas* olasılığı vardı. Sonra, insanlardan bazılarının tutkularına yenildiği (*victi libidine*), kimilerinin de (Kutsal Kitap'taki Ataların) "dindarlıkla hareket ederek" soyu yaydığı zaman geldi. Bunlara izinleri verilseydi nefislerine hâkim olurlardı ama eğer evlendilerse ve "evliliklerinden çocuklar istedilerse, bunu Mesih uğruna yaptılar, ki soyu, tene göre, bütün milletlerden ayrılsın".[54] Bugün dağılım farklıdır: Bölünme artık dine aykırı çoğalma ve kutsal üreme arasında değil, kendilerini ruhani ilişkilere adayanlar ile nefse hâkim olmayı beceremeyip yeryüzünü doldurmaya devam edenler arasındadır. Hepsi geleceğin şehrini hazırlar: İlk grup, ruhani ilişkileri çoğaltarak; diğerleri, semavi toplumun yaklaşan birliğini

54. A.g.e., XVII (19) ve XIX (22).

sembolik olarak yansıtan tek evlilik yasasına boyun eğerek.[55] Son olarak, dördüncü çağ bu şehrin ta kendisidir. Orada çokluk artık insanların cinsel birlikteliklerinden kaynaklanmaz; birlik de artık tek bir evlilikle sınırlanan çiftlerin birleşmesinden ileri gelmez. Ruhların çokluğu birleşecek ve Tanrı'nın birliğinde tek yürek ve tek ruh olacaktır. Bundan böyle ruhani türden bütün ilişkiler yalnızca O'na yönelecektir ve bu şekilde, arzdaki "yolculuklar"dan sonra, insan türünün yazgısı olan *societas* arştaki şehrin birliğinde nihai gerçekliğine ulaşacaktır. Demek ki Augustinus evliliğin değerini artık insanlığın ilk halini ve zamanın son noktasını mühürleyen bekâretin o mutlak iyiliğiyle ilişkilendirmez, bu değeri *societas*'ın evrensel ve değişmez gayesiyle ilişkilendirir. Eğer evlilik her zaman aynı biçime, aynı role ya da aynı yükümlülüklere sahip olmadıysa, eğer bekâretle her zaman aynı şekilde karşıtlık sergilemediyse, bunun sebebi düşüşten önce ve sonra, Kurtarıcı'nın gelişinden önce ve sonra, insan türünün gelecekteki şehre doğru aynı şekilde ilerlememiş olmasıdır.

2. *Societas*'a tanınan ayrıcalık, evliliğe *bağ* kavramını merkeze alan bir vasıf vermeyi mümkün kılar. Her şeyden önce evlilik bir birliktelik/ortaklıktır [*association*] ve bu haliyle toplumun temel unsurudur. Peki, bu bağın değerini, meşru biçimlerine izin verdiği doğal üreme eylemine istinaden mi, yoksa karı kocayı birbirine taahhütle bağlayan hukuki bir yapıya istinaden mi anlamak gerekir? Evlilik bağı bir akrabalığın koşulu mudur yoksa bir "*pactum*"un sonucu mudur? *De bono coniugali*'deki analiz bu iki terim arasında basit bir seçim yapmaktan daha karmaşıktır.

Augustinus'un ortaya koyduğu evlilik sorunsalında üreme ve zürriyetin rolü küçümsenmemelidir. Önemini daha ileride göreceğiz. Şu da bir gerçektir ki, eğer evlatlar olmasaydı, dolayısıyla nesiller arasında bir silsile olmasaydı, insan türü çağdaş ve ardışık unsurlarıyla bir *connexio societatis* tarzında birbirine bağlanmazdı.[56] Bir bütün olarak insan türü ve türün kaderi göz önüne alındığında, evliliğin zorunluluğu soyu devam ettiren evlatlar olmadan düşünülemez. Fakat kendi başına alındığında ve iki kişinin bir ilişkide birleşmesi olarak görüldüğünde, evlilik bağı zürriyete ve üremeye dayalı sayılamaz. Kendi başına evlilik toplumun ilk hal-

55. A.g.e., XVIII (21)
56. A.g.e. I (1).

kasını oluşturur ve bu bağ doğum bağından daha zayıf değildir, tam da Yaratıcı'nın "kadını erkekten türeterek" ve "birlikteliklerinin gücünü, birini biçimlendirmek için diğerinden çıkardığı kaburga kemiğiyle damgalayarak"[57] gösterdiği gibi. Herhangi bir üremeden önce bile evlilik kendi başına iyidir, çünkü karı koca arasında üç yönlü bir ilişki kurar: "doğal" olma, iki farklı cinsiyeti kavuşturma,[58] dostluk ve akrabalığı toplumun temel bir unsuru olarak tesis etme.[59] Öyleyse bundan şu sonuç çıkar: Üreme bu bağı daha da ilerletse de ve belli koşullar altında, böyle olması iyiyse de, üreme bu bağın koşulu değildir ve üremenin olmayışı evliliği tehlikeye atmaz. Augustinus bu görüşü iki örnekle destekler. Artık üremeleri mümkün olmayan veya çocukları çoktan ölmüş yaşlılar arasında bile evlilik vardır; her halükârda bağ, neslin devamından bağımsız olarak varlığını sürdürür.[60] Aynı şekilde, çocuk sahibi olmak amacıyla yapılan evlilik eşlerin niyetine rağmen kısır kalsa da geçerliliğini yitirmez. [61]

De bono coniugali bu ilişkiye muntazaman *pactum* [antlaşma, ittifak] veya *foedus* [akit, ahit] adını verir, ki bu kelimelerin hukuki çağrışımları aşikârdır.[62] Meseleye daha yakından bakıldığında, Augustinus'un analizini iki düzlemde geliştirdiği görülür. Gerçekten de ya hukuk kurallarına ya da ilahi yasaya dayalı kurumsal bir teminat kazanan bir bağ temasına atıf yapar; bazen de evlilik bağının doğru biçiminin göstergesi olarak medeni hukuka başvurur: Böylece Roma hukuku bu bağın münhasır niteliğini ortaya koyar, zira kocaya ilk eşi hayattayken ikinci bir eş almasını yasaklar;[63] kimi zaman da dini yasalar toplum kurallarının dikkate almadığı adil ilkelerin dayanağı olur. Böylece, medeni kanunların aksine, karısı zina etmiş bir kocanın yeniden evlenmesine izin vermezler.[64] Fakat Augustinus *pactum*'u başka bir düzlemde, ruhlar ve bedenler arasındaki ilişkilerde de devreye sokar: ruhların bağlanması eşler arasında (fiziksel heyecandan bağımsız olarak, hatta çoğu zaman bu heyecana göre ters yoğunlukla) bir *ordo caritas* [sevgi düzeni]

57. A.g.e.
58. "*Naturalis in diverso sexu societas*", a.g.e., III (3).
59. "*Amicalis quaedam et germana conjunctio*", a.g.e., I (1).
60. A.g.e. III (3).
61. A.g.e., VII (7) ve XV (17).
62. Bu konuda bkz. [eksik not]
63. *De bono coniugali*, VII (7).
64. A.g.e.

oluşturur ama aynı zamanda fiziksel bir bağ uyarınca, eşlerin her biri bedenini diğerine saklar. Korintlilere Birinci Mektup'un ünlü pasajında ("Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi, erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir" (7:4)) genel olarak, her bir eşin diğeriyle fiziksel ilişki kurma hakkının onaylandığını görülür fakat Augustinus, en azından oradan yaptığı iki alıntıdan birinde, ona biraz negatif bir anlam verir: "Koca kendi tutkusunun ya da ötekinin tutkusunun çağrısına uyarak başka bir kadınla ya da kadın başka bir erkekle ilişkiye girdiğinde"[65] vuku bulduğu üzere, evlilik anlaşmasını ihlal etme yasağını ifade eder. Sahiplikten ziyade ihanet etmeme: Böyle bağlar *fides* [iman, güven, sadakat] mahiyetine sahiptir.

Bu emir elbette hukuka yabancı değildir, hatta çoğu zaman onunla birleşir[66] ama yine de ona indirgenemez – tam da Augustinus tarafından hemen verilen *fides* örneğinin hemen gösterdiği gibi, bir ticarette ister bir avuç saman ister bir yığın altın söz konusu olsun, dürüstlüğü teminat altına alan iman birdir ve aynı değerdedir. *Fides*'in akdi ayakta tuttuğu, ona riayet edildiği kesinlikte tezahür ettiği ama onunla aynı doğada olmadığı anlaşılmalıdır. Onun aleyhine işlenebilecek günahlara gelince, yasalarla korunan bir şey olarak akitten farklı etkileri vardır. Augustinus üç örneğe başvurarak, onun için *fides*'in *pactum* ile aynı şey olmadığını açıkça gösterir; en azından *pactum* tamamen hukuki anlamda anlaşılırsa. Bu üç örnek, hem bir hukuk kategorisi hem de *fides*'in ihlali olan *zina* örnekleridir. İlk bakışta, zinanın mahkûm edilmesi hukuki bağ ile sadakat bağlılığı arasında bir denkliği açığa vuruyormuş gibi görünür. Fakat Augustinus'un andığı örneklerin her biri bunların birbirinden ne kadar farklı olduğunu gösterir.

— Âşığı için kocasını terk etmiş bir kadın düşünelim: sadakatin kopması. Ama şu andan itibaren sevgilisine sadık kalıp kalmaması kadın ve ahlakı açısından bir şey değiştirir mi? Hukuki *pactum* açısından hiçbir fark yoktur çünkü var olan tek antlaşma (onu kocasına bağlayan antlaşma) bozulmuştur. Bununla birlikte, namussuzluk ettiği halde suç ortağına bağlı kalırsa, tekrar eş değiştirmesi durumundan daha namuslu/dürüst olduğu söylenebilir.

---

65. [A.g.e., IV (4).]
66. Bu ihanet etmeme ilkesi konusunda Augustinus'un kullandığı ifadeyi kaydedelim: "*Cui fidei tantum iuris tribuit Apostolus ut eam* potestatem *appellaret*" [Vurgu Foucault'ya ait. "Havari bu sadakate öyle bir adalet/doğruluk özelliği atfeder ki, ona kudret der"], a.g.e., IV (4).

Ama uğruna yeni sevgilisini terk ettiği kişi, geri döndüğü kocası ise daha dürüsttür. Görüldüğü gibi, *fides*, günahı, *pactum*'un ihlal edilmesinin kabul etmediği derecelere göre ayarlar, yumuşatır.

— Şimdi birlikte yaşayan bir erkek ve bir kadın hayal edelim; çocuk sahibi olmak istemiyorlar ama doğumu önlemek için suç teşkil eden bir şey de yapmıyorlar. Sadakat taahhüdünde bulundular ve ikisinden biri ölünceye kadar buna uyacaklar. Hiçbir hukuki belgenin dayanak olmadığı ve dolayısıyla nikâhsız yaşam denen bu birliğe, sadakate saygı duyulduğu sürece, "evlilik" adı verilebilir. Demek ki, ahlak açısından bakıldığında, tek başına *fides*, yasa tarafından tanınan bir *pactum*'un bulunmasıyla aynı etkilere sahip olabilir.

— Son olarak evli olmayan bir erkek ve kadın düşünelim. Geçici bir ilişkileri var. Adam, kendi hesabına, sadece zengin ve onurlu bir kadın bulmak için fırsat kolluyor. Ama kadın sevgilisine sadık kalmaya niyetli. Bununla birlikte terk edilince, nefse hâkim olarak cinsel perhize giriyor. Evlilikdışı ilişkilere girdiği için günah işlemediği söylenemez. Ama yaptığına zina denebilir mi? Kadın bir de ilişkisi boyunca çocuk sahibi olmamak için hiçbir şey yapmadıysa, zina etmeyen ama evliliği sadece şehvetlerini tatmin etmek için kullanan "çok sayıda kadından" daha üstün değil midir?

Bu örnekler[67] *fides*'in salt hukuki bir bağ olacak şeyle örtüşmediğini çok açık bir şekilde göstermektedir. Zinadan bahsetmişken, *fides* aynı biçime ve aynı sonuçlara sahip gibi görünse bile, sadece yasal bir yükümlülüğe indirgenemeyecek unsurlar sokar işin içine. Pozitif unsurlar: ruhun bağlılıkları, kişinin kendisine karşı yükümlülükleri, başkasına borçlu olduğu saygı, fakat günahta yapılacak ayarlamalar, yasanın biçiminin aynı kefeye koyduğu davranışları hiyerarşik olarak sıralamayı mümkün kılar.

Augustinus bu imanı Hıristiyan evliliğine özgü bir özellik haline getirmez. Bu iman "bütün halklar" ve "bütün insanlar" arasında evliliğe bağlı bir iyi teşkil edebilir.[68] Öte yandan sadece Hıristiyanların izdivacına ait tarafı, bunun bir "sakrament" olmasıdır. Bu sözcüğün *De bono coniugali*'de aldığı anlamı kavramak belki de kolay değildir, çünkü söz konusu olan elbette çok daha sonra ortaçağ Hıristiyanlığında anlaşılacağı haliyle "evlilik sakramenti" değildir, yine de Augustinus onu, bir din adamına bahşedilen "ruhbanlık

67. Bunlar IV ve V. bölümlerde bulunmaktadır.
68. *De bono coniugali*, XXIV (32).

sakramenti"ne yakın görür. Fakat bu karşılaştırmanın yapılma tarzı ve Augustinus'un Korintlilere Birinci Mektup'tan yaptığı bir alıntı Hıristiyan evliliğini neyin bir "*sacramentum*" kıldığını kavramaya imkân tanır.

Metin şunu söyler: "Evlilere ise şunu buyuruyorum, daha doğrusu Rab buyuruyor: Kadın kocasından ayrılmasın. Ayrılırsa evlenmesin ya da kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın" (Korintlilere Birinci Mektup 7:10-11). Augustinus için bu pasaj sadakati değil sakramenti örneklendirir (sadakat konusuna Aziz Pavlus atıfta bulunur, eşlerden her birinin diğerinin vücudu üzerinde sahip olduğu iktidardan bahsederken). Bunun nedeni, sadakatin karşılıklılığı gerektirmesidir (dolayısıyla ona *pactum* kelimesi uygun düşer, her ne kadar böylece ona hukuki olmayan bir anlam verilmiş olsa da). İki eşten biri bu bağı bozduğu zaman, basit sadakat görevi nasıl devam edebilir? Oysa kadın kocasından ayrılırsa (açıktır ki Augustinus'un düşündüğü, zina eden bir kadın değil, kocası zina ettikten sonra onu terk eden veya kocasının boşadığı bir kadındır) sakrament kadından başka bir izdivaç sözleşmesi yapma hakkını alır. Bir başkasıyla ve sadece tek bir kişiyle kurduğu münhasır bağ hasebiyle evlilik, diğeri kendi inisiyatifiyle bu bağı bozsa bile, eşlerden her birini yükümlü kılmaya devam eder. Burada adeta kişisel bir damga söz konusudur. Evlilik ve ruhbanlık sakramenti arasında kurulan benzerliğin anlamı budur. Augustinus ikincisinden çeşitli veçhelerinden sadece biri dolayısıyla bahseder: Bir kez kutsandıktan sonra, ruhbanlık sakramentini alan kişi pekâlâ herhangi bir cemaati teslim almamış veya görevinden azledilmiş olabilir, ancak intisap etmiş olarak kalır ve sakramentin damgasını ilelebet üzerinde taşır.[69] Şimdi bu damganın kaynağı ne olabilir? Bireye, bağ çözülünce varlığını devam ettiren bir kısıtlama dayatmaya uygun olmayan bir hukuki bağ değildir kesinlikle. Yine iradelerin karşılıklılığını gerektiren bir sadakat de değildir kuşkusuz. Bu, Tanrı'nın vurduğu bir damga, bir mühürdür ve bizzat Tanrı kişinin eşini yanına çağırmadıkça onu evlilik haline bağlar. "İki insanın ilk birleşmesinden beri, Tanrımızın Kenti'nde düğünler kutsal bir nitelik taşır, öyle ki evlilik bir kez yasal olarak akdedildi mi eşlerden birinin ölümü dışında bu bağ artık koparılamaz."[70]

69. A.g.e., XXIV (32), ayrıca bkz. VII (6): "*Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat*" (ve devamı) ["Evlilik sözleşmesi o kadar kutsaldır ki ayrılık bile onu bozamaz"].
70. A.g.e., XV (17).

Özetle, *De bono coniugali*'de açıklandığı haliyle evlilik bağı hukuki bir bağdan iki yönden farklıdır: "sadakat" ve "sakrament" yönünden. Bunların her ikisi de evliliğin "hayırları" olarak adlandırılabilir; her bir eşin kendisi için arayabileceği şeyleri temin etmekle sınırlı kalmayıp eşlerin her birini bir *societas*'a soktukları ölçüde. Bir toplum ki ruhlar ve bedenler birbirine sadakat rabıtasıyla bağlı olsun. Bir toplum ki Tanrı'nın vurduğu silinmez evlilik mührüyle bireysel olarak ve sonsuza kadar parçası olsunlar.

3. Hıristiyan evliliğinin özü sadakat bağıyla ve sakramentin damgasıyla tanımlandığından beri tali hale gelen soy meselesine dönmeliyiz şimdi. Augustinus zürriyetin evliliğin sağladığı üç "iyi"den biri olduğunu açıkça ve tekrar tekrar söyler; evliliği nefse hâkim olmanın altına koymakla beraber, onun kendi başına olmasa da en azından kendinde iyi olduğunun kabul edilmesine olanak tanıyan unsurlardan biri.

Yine de, sonraki metinlerde olduğu gibi, *De bono coniugali*'nin formülasyonları da bu üçüncü iyiye özel bir konum verir. Nitekim bir yandan Augustinus onun aslında diğerleri kadar önemli olmadığını söyler ve analizleriyle de bunu gösterir. "Bizim evliliğimizde sakramentin kutsiyeti rahmin doğurganlığından daha değerlidir."[71] Zürriyet evliliğin teşekkülünde diğer iki iyi kadar rol oynamaz, çünkü evlatların olmaması ya da vefat etmeleri evliliği bozmaz ve tersine, çocuk yapma niyeti bir ilişkiyi evliliğe dönüştürmez.[72] Öte yandan evliliğin amacının, hatta tek amacının üreme olduğunu söyleyen çok sayıda ifade vardır. Bütün halklarda evliliğin amacı aynıdır: çocuk doğurmak,[73] öyle ki neslin devam ettirilmesinden ötürü yapılır düğünler.[74]

Açıklama hiç şüphesiz evlilikle ilgili iki kavramda, "iyi" ve "gaye" kavramlarında aranmalıdır. İyi olan şeylere dair genel teoriyi hatırlayacak olursak,[75] zürriyetin nasıl olup da sakrament ve sadakatin yanında evliliğin sağladığı bir iyi olarak kabul edilebileceği kolayca anlaşılır. Evlilik, hatırlanacağı üzere, makbul bir amaçtır, fakat kendinde değerli olan başka bir amaca yönelik bir araç olarak makbuldür;

71. A.g.e., XVIII (21).
72. A.g.e., XXIV (32). Öte yandan çocuk sahibi olma niyeti olmaksızın sadakat taahhüdü içeren bir ilişkiye *connubium* denilebileceğini gördük.
73. A.g.e., XVIII (22).
74. A.g.e.
75. XVI (18)'de sunulmuştur, bkz. yukarıda s. [271-272].

bu dostluk veya bağ insanları doğal olarak aynı insan türünün bir parçası olarak birbirine bağlar. Zürriyet bireyleri birbirine bağlamanın ve dolayısıyla *societas*'ı meydana getirmenin veya geliştirmenin bir yoludur. Fakat zürriyetin bu bağı evlilikte *sacramentum* veya *fides* gibi kurmadığının altını hemen çizmek gerekir. Bunlar evlilik bağına mahsus özelliklerdir; özsel olarak onun ayrılmaz parçalarıdır. Zürriyet evliliğin sadece bir sonucu, sonuçlarından biri olabilir. Ve kendinde toplumun bir bileşenini oluşturan evlilik bağı bu toplum için gerekli olan ilişkileri kendisinin ötesinde geliştirmenin bir yolunu soyda bulur. Zürriyet evliliğin kendisine bir gaye olarak koyduğu ve dahası bireyler arasındaki silinmez bağın bizzat varoluşunda ulaştığı bir "hedef"tir. Fakat şunu da eklemek gerekir ki, üreme olmadan, bir toplumun insan türü ölçeğinde gelişmesi için tek başına evlilik bağı yeterli olmayacaktır: Üreme diye bir şey olmasaydı ilk çift dünyadaki tek çift olarak kalırdı. Öyleyse denebilir ki *proles* [zürriyet, soy, evlat] insanları birbirine bağladığı için kendinde "evlilik"in sağladığı bir iyidir; evlilik üreme olmadan da var olabileceği için evliliğin vazgeçilmez bir koşulu değildir; evliliğin tamamına erdiği gayeye yani topluma ulaşması için bir araç olduğundan evliliğin bir hedefidir; (evliliğin ayrılmaz parçaları) sakrament ve sadakatin aksine ve bireylerin insan türünde birliğinin sağlanması için taşıdığı vazgeçilmez vasfı bakımından evliliğin tek "hedefi"dir.

Fakat üremenin evlilikteki rolü, üreme cinsel ilişkiler statüsünden ayrılamadığı için, daha da karmaşıktır. Tabii ki bunun ilk sebebi cinsel ilişkilerin *proles* için vazgeçilmez olmasıdır, ama bununla kalmaz; ikinci sebep zürriyeti amaç olarak belirlemenin, cinsel ilişkiler için düzenleyici bir ilke işlevi görmesidir: "Toplumun devamlılığı karı kocanın izdivacıyla (*coniunctio*) değil, onların tensel münasebetinin (*concubitus*) yegâne değerli meyvesi olan çocuklar sayesinde sağlanır."[76] Nitekim Augustinus'a göre, evlilikte iki bireyin "birleşme"sinin erkek ve kadın arasındaki bir eylemle ikiye katlanmasının nedeni *proles*'in gerekliliğidir. Fakat Augustinus'un analizini indirgeyip cinsel ilişkideki yalnızca çocuk sahibi olma imkânına ve gerekliliğine tabi kılmak yanlış olur. Onun metinlerinde evlilik, cinsel ilişkiler ve üreme bölünmez bir blok oluşturmaz (Hellen ve Roma döneminin bazı ahlakçılarında ya da Aleksandreialı Klemens'te durum buydu), daha ziyade birtakım ayrıştırmalar ve farklılaştırmalar söz konusudur.

76. [*De bono coniugali*, I (1).]

Önce *De bono coniugali*'nin cinsel ilişkilerin dinen temiz olma-ma/kirlilik [*impureté*] sorununu nasıl ele aldığına odaklanacağım.[77] Levililer'deki buyruklar* Hıristiyan yazarlar tarafından sık sık şunu göstermek için kullanılmıştır: Her fiziksel ilişki dinen meşru eşler için bile arınma ritüelleri gerektirdiğinden, bu ilişkiler günah ya da haram olan bir şeyler barındırır. Augustinus buna iki argümanla cevap verir. İlkinin genel bir kapsamı vardır: Temiz olmayan şey başlı başına haram değildir. Kadınların hayızı kirlidir, cesetler de; öyleyse burada günah olan ne? Diğer argüman cinsel ilişkiye özgüdür: Meni şüphesiz kirlidir. Fakat o, nihai ve mükemmel biçimin ortaya çıkması için yok olması gereken unsurlarla karışmış, henüz ham, tamamlanmamış bir şey olarak kirlidir/saflıktan yoksundur. Öyle ki, bu şekilde anlaşıldığında, Levililer'deki buyruklar cinsel eylemin kendisinin kirliliğine değil, meniye ilişkindir; bu buyruklar, meninin amacına hizmet edecek hale gelmeden önce üzerinden atması gerekenlerle ilgilidir sadece. Son olarak, bunlar sembolik bir değere sahiptir: İnsana "doktrin ve ilmin biçimini alarak bu biçimsiz/çirkin [*informe*] yaşamdan kendisini arındırması" gerektiğini gösterirler.[78] Böylece Augustinus temizlik/saflık ritüellerini gerekçelendirirken, cinsel eylemin kendisine olumsuz bir nitelik atfetmekten kaçınır. Cinselliğin insanlığın gelişimi açısından sağladığı fayda itibariyle doğal statüsünü muhafaza eder: "Kişi için beslenme ne ise, insan türünün sağlığı için birleşme (*concubitus*) de odur."[79]

Cinsel eylemin kendinde kötü olmaması her biçimiyle ve her durumda kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez. Augustinus uyulması gereken birçok sınırlama getirir. Bunların bir bölümü zaten antik ahlaka aitti. Diğerleri ise daha çok Hıristiyan doktrinine özgüdür. İlk grup "ölçülülük"ü ve her türlü "aşırılık"tan kaçınmayı emreder. Ama ölçülülük nasıl tanımlanır? "Doğal kullanım"[80]

---

77. A.g.e., XX (23).
* Tevrat, Levililer 15. Burada dini bakımdan "temizlik/saflık/paklık" (*pureté*) ve "kirlilik/pislik" (*impureté*) kavramları sırasıyla "*tahara*" ve "*tum'a*" olarak geçer; Yahudi şeriatı Halaha'da da bu ana kavramlar kullanılır. İslami terminolojide bu ikili "taharet" ve "necaset"tir; temizlikle ilgili kullanılan kelimeler az sayıdadır (saf, halis, pak), öte yandan kirlilik olarak kodlanan şeyler ve haller farklı düzeylerde olduğundan bununla ilişkili kelimeler de çeşitlidir (necis, hades, habes, cenabet, murdar, mekruh, haram). Bütün bu dillerde ana kavramlar hem kirlilik/temizlik *halini* hem de kirli/temiz *şeyleri* nitelemek için kullanılabilir. Ayrıca bkz. yukarıda s. 216. (y.h.n.)
78. A.g.e.
79. A.g.e., XVI (18).
80. Ölçülülüğün rolü, hazzı yani *delectatio*'yu "*in usum naturalem*" [doğal ihtiyaç sınırlarında] "*redigere*" etmektir [tutmaktır/düzene koymaktır], a.g.e., XVI (18).

sınırları içinde kalmak olarak. Ve antik gelenek için olduğu gibi Augustinus için de, bu doğal kullanım üremeye yol açabilecek bir suretteyse cinsel eylemdir. Fakat bu doğal kullanıma ilişkin iki tür günah işlenebilir. Augustinu's bu iki günah arasında büyük bir ahlaki fark olduğunu öne sürse de bunları birbirinden net bir şekilde ayırmaz. Bir yanda basit niceliksel "aşırılık" vardır: "Nesli sürdürme gerekliliğinin ötesine geçildiğinde" bu aşırılığa teslim olunur: "Doğal" cinsel eylemin gerektirdikleriyle sınırlı kalmayıp ona eşlik eden veya onu hazırlayan davranışlarda bulunarak haz alınması bu türdendir. Öte yandan kadının vücudunun buna uygun olmayan bir bölümünün kullanılmasıyla tanımlanan doğaya aykırı eylemler vardır.[81] Bu günahların ilki çok mühim değilken ikincisi son derece ciddidir. Augustinus, bu hiyerarşiyi korumakla beraber bu günahları antikçağ filozoflarında bulunabilecek bir formülle mahkûm eder: "Evlilik haysiyeti üremede iffettir."[82]

Ama cinsel eylemi düzenlemek için başka ilkeleri de devreye sokar. Aynı dönemde Khrysostomos da bu ilkelere işaret etmiştir. Bunlar eşler arasında amacı üreme olmayan cinsel eylemleri meşrulaştırma imkânının yolunu açar, tabii eşlerden her birinin diğerini büyük günahlardan (gerek evliliğin dışında gerek doğanın kurallarına aykırı olarak işledikleri günahlardan) koruma amacı gütmesi kaydıyla. Burada söz konusu olan artık evliliğin "doğal" gayesi değil, evliliğin kurduğu kişisel bağın neticesi ve gerektirdiği yükümlülüklerin mahiyetidir. Ötekinin cinsel arzularını ve kurtuluşa ermesi için ona sağlanması gereken yardımı gözetmek evlilik vazifesinin temelini oluşturur. Aziz Pavlus'un kadının kocasının hükmü altında bulunan bedenine ve kocanın karısının hükmü altında bulunan bedenine ilişkin yazdıklarının Augustinus tarafından doğrudan sonucu cinsel eylem olan mülkiyet hakkının ifadesi olarak yorumlanmaması manidardır.[83] Eğer ikisinden biri diğerinin bedenini talep edebiliyorsa ve o da bunu geri çeviremiyorsa, bunun sebebi talep edenin diğerinin bedeninin egemen sahibi olması değil, kendisini günaha düşme tehlikesinden korumasıdır. "Yasak ilişkilerden sakınmak için, zayıflıklarına destek olacak karşılıklı kölelik borçludurlar birbirlerine."[84] Özetle her biri bu hizmeti, bu

81. A.g.e., XI (12).
82. A.g.e.
83. Aynı metinden yapılan bir alıntı ve bunun sadakat kuralı olarak yorumlanması konusunda bkz. yukarıda, s. [271].
84. *De bono coniugali*, VI (6).

köleliği eşinin bedeni üzerindeki egemenliği uyarınca değil, kendi bedeninin zaafından ötürü borçludur.

Augustinus bu ilkeden zaten gayet iyi bilinen bazı genel sonuçlar çıkarır. Hiçbiri diğerinin rızası olmadan sürekli cinsel perhiz uygulayamaz. Augustinus daha sonra büyük önem kazanacak ve birçok zorluğa yol açacak hiyerarşiyi kurar. Evlilikte üreme amacıyla ilişkiye girmek günahtan tamamen bağışıktır; "cinsel arzularını tatmin etmek için" ilişkiye girmek affedilebilir küçük bir günahtır; evlilik bağları dışında veya bu bağlara aykırı olarak işlenen fiiller (fuhşiyat ya da zina) ya da evlilik dairesi içinde doğaya aykırı olanlar ise ölümcül günahlardır. Fakat Augustinus eşler arasındaki cinsel ilişkileri kurallara bağlarken çok daha ileri gider. Sorun şu ki, yalnızca cinsel arzuyu tatmin etmek için ilişkiye girmenin küçük bir günah olarak nitelenmesi açık değildir. Zira evlilik görevi, üreme amacından bağımsız olarak, eşlerin birbirlerinin cinsel arzusunu ciddi olabilecek günahlara düşmeden tatmin edebilmesini sağlamaya yönelik değil midir zaten? Öyleyse, evlilik görevinin icaplarının yerine getirilmesini talep eden ile bu görevi yerine getiren arasında bir ayrım yapılmalıdır. Görevini yerine getiren, en azından eşinin ciddi bir günaha düşmesini önlemek için bunu kabul ettiği ölçüde, küçük bir günah dahi işlemiş olmaz, zira yaptığı evlilik halinden kaynaklanan bir kuralı uygulamaktan başka bir şey değildir.[85] Peki ya görevin ifasını talep eden? Bu hususta Augustinus'un konumu daha belirsizdir. Bir yandan "şehvetin boyunduruğu altındakiler" için, yani anlaşılan o ki, görevin yerine getirilmesini üreme dışında bir şey için talep edenler hakkında küçük günahtan bahseder.[86] Öte yandan görevin yerine getirilmesinde aşırı ısrar edenlere Havari'nin gösterdiği hoşgörüden dem vurur:[87] Sonuç itibariyle küçük günah işleyenler onlar olacaktır. Bu durumda, ölümcül bir günah işleme riskinden kaçınma maksadıyla görevin yerine getirilmesini talep edenlerin hiç de günah işlemiş olmayacaklarını, görevi yerine getirenler kadar masum olacaklarını mı anlamalıyız? Bu kendi içinde zor görünmektedir, fakat görevin yerine getirilmesinde fazla ısrar edenlerin karşı karşıya kaldığı küçük günah düşüncesiyle uyumlu tek çözüm de budur. Ortak rızayla birbirlerinden evlilik görevinin yerine getirilmesini talep eden iki eşe gelince, Augustinus'un bu

85. A.g.e., X (11).
86. A.g.e., XI (12).
87. A.g.e.

konuda yazdıklarını yorumlamak hassas bir iştir. Bunu takiben, ötekini günah işlemekten alıkoymak için görevini yerine getiren eşi tüm günahlardan temize çıkaran önermeye varılır hemen. "Bununla birlikte her ikisi de böyle bir şehvetin boyunduruğu altındaysa, evlilikle hiç alakası olmayan bir şey yaparlar. Buna mukabil, birlikteliklerinde, edepli fiillerdense edepsiz olanlara daha çok meyilleri varsa, yani evlilikle alakalı şeyleri onunla alakası olmayan şeylere tercih ediyorlarsa, gösterdikleri zaaf Havari'nin teminatıyla mazur görülür."[88] Şu şekilde anlamak mümkün görünüyor öyleyse: İki taraf da ilişkiye cinsel arzusundan dolayı giriyorsa, ilişki katı evlilik kurallarından sapar ve dolayısıyla ciddi bir mesele haline gelebilir. Yine de bir şartla affedilebilir günahlara gösterilen müsamahanın sınırları içinde kalabilir: Eğer ilişki edepli fiillere (yani üreme niyeti mevcut olmasa da, bu niyetle sınırlananlara) ya da genel olarak "evlilik dairesi" içindeki davranışlara, yani çocuk ihtimalini ve görevin yerine getirilmesini gözeten fiillere bağlı kalırsa küçük bir günah olarak görülebilir.

Aslında burada *De bono coniugali*'de eşler arasındaki cinsel ilişkileri konu alan bir içtihat hukukunun temeli atılır, ki bu hukuk özellikle ortaçağın ikinci yarısından on sekizinci yüzyıla kadar kayda değer bir önem kazanacaktır. Böylece evlilikte cinselliğe ilişkin son derece karmaşık bir şeri çerçeve teşekkül edecektir. Bunun gelişmesi için geniş çaplı bir sosyal ve kültürel koşullar bütünü gerekli olacaktır. Ayrıca *De bono coniugali*'nin de içerdiği bazı önermelerin elden geçirilmesi ya da en azından ayrıntılarıyla geliştirilmesi icap edecektir. Bu önermeler evliliğin cinsel ilişkileri ve bunların yol açtığı hazzı niteliksel olarak nasıl dönüştürdüğüyle ilgilidir. İki dizi pasaj bilhassa önemlidir. Birincisi *libido*'nun yatıştırılmasına, ölçülü bir hale getirilmesine ilişkindir. İncelemenin başında "evlilik bağının şehvetin şerrini hayra çevirdiği" belirtilmektedir. Bu dönüşüm, şehvet en yoğun aşamasına vardığında bile, üreme niyeti sonucu ortaya çıkacak içsel ölçülülüğün oynadığı rolle açıklanır: "Evlilik bağı [...] şehvet galeyana geldiğinde onu dizginler, eşlerin hissettiği hararete bir tür edep duygusu katar ve onları ebeveynlik hissiyle yatıştırır. Gerçekten de, erkekle kadın birleşirken akıllarında ana baba olacakları fikri bulunduğunda, şehvetle kaynayan arzulara bir ağırlık gelir."[89] Augustinus, daha

88. [A.g.e., X (11).]
89. A.g.e., III (3).

ileriki sayfalarda, evliliğin doğru kullanımının şehveti frenlediği fikrini daha da vurgular hatta evlilikten alınan hazzın iyice ılımlı hale geldiğinde artık "*libido*"yla hiç ilgisinin kalmadığını söylemeye kadar vardırır işi. Beslenmeyle *concubitus*'un durumu aynıdır. "İki ihtiyaca da illa tensel haz (*delectatio carnalis*) eşlik eder ama bu haz ölçülü olursa ve itidal sayesinde doğal tatmine indirgenirse şehvet (*libido*) olarak kabul edilemez."[90]

Augustinus *Retractationes*'te[91] bu pasaja yeniden dönecek ve evlilik yoluyla *libido*'yu ortadan kaldırmaktan bahsetmediğini, *libido*'nun iyi ve doğru kullanıldığında *libido* olmadığını kastettiğini ileri sürecektir. Bu açıklama ya da düzeltme ara dönemde geliştirdiği şehvet teorisiyle gayet uyumludur. Ama *De bono coniugali*'de böyle bir şey gerçekten varmış gibi görünmez. Düşüşten bu yana şehvet barındırmayan cinsel ilişkinin olmadığına ve kullanım itibariyle cinsel ilişkiler arasında ahlaki bir fark olduğuna dair ilke *De bono coniugali*'deki analizde yer almaz. İkinci bir metin dizisi de bunu kanıtlar. Bu metinler Kutsal Kitap'taki Atalarla ilgilidir, tek eşlilik konusundaki aykırılıklarının Hıristiyan tefsircilerin önüne ne kadar büyük sorunlar çıkarabildiği bilinir. Augustinus'a göre, bu Atalar evlenip ürediklerinde "şehvete yenilmemişlerdir."[92] Nasıl ki bugün yeni ahdin azizleri ekmek yemekten haz duyuyorsa, onlar da elbette bu yaptıklarından doğal bir haz almıştı ama onların içinde zerre kadar "mantıksız ve suç oluşturan şehvet" yoktu. Çünkü onlar Rabbin soyunun dünyaya gelmesi için üremenin zorunlu olduğunu ve kendi soylarından gelenlerin "peygamberlik ekonomisi"ne (*dispensatio Prophetica*) ait olacağını bildiklerinden, duydukları arzu (*desiderium*) ruhaniydi. Arzunun ruhani biçimini açıklamak için Augustinus önemli bir terim kullanır: sakrament. Peygamberlerin arzusu "dönemin sakramentiyle uyumluydu."[93] Burada neden bu terimin kullanıldığı önceki bir pasajda açıklanır: "Peygamberlik sakramentleri" görünür damgalardır; Kurtarıcı'nın gelişi, gelecekteki kurtuluş bu damgaların altında gizlenmiştir. Peygamberler bu işaretleri taşıyordu. Onlar bizzat davranışlarıyla, Tanrı'nın iradesinin mührünü gösteriyordu. Aynı metinde Hıristiyan evliliğine atıfta bulunulurken kullanılan "sakrament" kavramı buradakiyle

90. A.g.e., XVI (18).
91. [*Retractationes*, II, 22 (2)].
92. *De bono coniugali*, XIII (15).
93. A.g.e., XVII (19).

örtüşür. Ve öyle görünüyor ki, Ataların evliliğinin baştan başa bir "*sacramentum*" olduğu söylenebilir, ki onun bugünkü evliliklere göre üstünlüğü de bundan kaynaklanır: Bu *sacramentum* şimdiki ve gelecekteki ruhani akrabalığın her birindeki işaretidir.

Genel hatlarıyla ifade edersek, peygamberlerin evliliğinde sakrament sayesinde şehvetin bütün izlerinin silindiği söylenebilir, bugünün Hıristiyanlarının evliliğinde ise şehvet zayıflamış, yatışmış ve dönüşmüştür. Fakat bu dönüşümün imkânı ve biçimi esrarını korur, bu da Augustinus'un eşler arasındaki cinsel ilişkilere uygulamayı amaçladığı tüzükleştirmenin bazı unsurlarını oldukça belirsiz kılar. Hâlâ eksik olan, evlilikteki şehvet ekonomisidir. Başka bir deyişle, evlilik halini niteleyecek evlilik bağına ve yaşam kurallarına ilişkin tanım bir *libido* teorisi olmadan tamamlanamaz. Zihni meşgul eden meselelerin ve analizlerin ana odağı bekâret veya nefse hâkimiyet olduğu sürece, bir saflık ekonomisi dahilinde cinsel perhiz kuralları yeterliydi. Ama bir yaşam *tekhne*'sini ve evlilik kurallarını temelleriyle birlikte tanımlamak gerektiğinde, ihtiyaç duyulan şey bir şehvet teorisi ve arzu ekonomisidir. Augustinus da söz konusu teoriyi, düşüşün cinsel ilişkide yol açtığı farklılığın bir tanımını vererek kuracaktır; bunu, *libido*'nun düşmüş insana has biçimlerini belirleyerek ve *libido* ile *libido*'nun kullanımı arasında kesin bir ayrım yaparak yapacaktır. Böylece hem arzu insanına dair genel bir anlayışın hem de cinsel eylemlerle ilgili ince bir hukuk söyleminin [*juridiction*] temelini atacaktır, ki bunların her ikisi de Hıristiyan Batı'nın ahlakına damgasını vuracaktır.

[3]
[Cinsiyetin Libidinalleştirilmesi]

Cinsiyetlerin fiziksel birleşmesi evlilik içinde gerçekleştiğinde ve amacı üreme olduğunda, *De bono coniugali*'nin belirttiği gibi, günahtan münezzehtir: *inculpabilis.*[1] Bundan öteye gitmek gerekir mi?

Gördük ki, bu şekilde birleşme, günah ve düşüşten önce gerçekleşmemiş olsa bile, insanın yaratılışında yerini almıştır: Fiziksel birleşme insan türünün "toplum" olarak teşekkül etmesi için onu devreye sokan Tanrı'nın işiydi. Bugünkü evliliklerde de hâlâ bu role sahiptir, çünkü üreme için zorunludur, üreme de evliliğin amaçlarından ve nimetlerinden biridir. Hal böyleyken, iyi olarak (başlangıçta Tanrı tarafından tanzim edilen ve düşüşten sonra da korunan bir iyi olarak) görülemez mi? Bu durumda *bonum coniugale*'den *bonum sexuale*'ye geçme riskiyle karşı karşıya kalmıyor muyuz?

Tanrı Kenti'nde cinsel eylemin biçimine ve meydana gelişine ilişkin kısa bir hatırlatma sorunun doğasını ortaya koymaktadır. Augustinus bu pasajda, cinselliğin doruk noktasına ilişkin klasik tasviri üç asli özelliğiyle birlikte sadık bir şekilde yineler: kontroldışı gerçekleşen bedensel titreme nöbeti, gayri ihtiyari hazzın hükmüne giren ruhun sarsıntısı, sanki ölüme yaklaştıran nihai düşünce tutulması. "Bedenin mahrem kısımlarını tahrik eden arzu (*libido*) bütün bedeni içten ve dıştan ele geçirmekle" kalmaz, "ruhun tutku-

1. [Aziz Augustinus, *De bono coniugali*, X (11).]

larıyla tensel iştihaları birbirine katıp birleştirmek suretiyle tensel tutkuların en güçlüsü olan şehveti husule getirerek insanı baştan aşağı sarsar; öyle ki doruk noktasına vardığında, düşüncenin bütün keskinliği ve uyanıklık diye adlandırılabilecek tarafı neredeyse tamamen ortadan kalkar." Buradan kolayca şu sonuç çıkarılabilir: "Bilgeliğin ve mübarek sevinçlerin dostu (*sapientiae sanctorumque gaudiorum*) olup da, evlilik hayatı sürdürürken, eğer becerebiliyorsa, bu 'arzu'ya (*libido*) kapılmadan çocuk sahibi olmayı kim tercih etmez?"[2] Formüle dikkat: Böyle şiddetli bir zaaftan kurtulmak isteyen "bilgeliğin dostları" şüphesiz, imandan gelen bilgeliklerinin yanı sıra semavi sevinçler peşinde koşan Hıristiyanlar olduğu kadar, erdemi hayata geçirmeye çalışmış paganlardır aynı zamanda. Augustinus burada eskilerden beri varlığını sürdüren bir düşünceye atıfta bulunduğunu açıkça belirtir, buna göre cinsel eylem beden ve ruh için çok tehlikeli etkilere sahip fiziksel bir olaydır ve ondan mümkün mertebe kaçınılırsa iyi olur. Belki de aklında, *Contra Iulianum*'da[3] da alıntıladığı, *Hortensius*'taki* pasaj vardır: "Şehvet çoğu zaman sağlığın mahvolmasına yol açmaz mı? [...] Faaliyeti ne kadar şiddetliyse, o kadar felsefenin düşmanıdır [...]. Hazların kraliçesi olan şehvete teslim olmak ruhu eğitmenin, aklı geliştirmenin ve ciddi düşüncelerle beslenmenin önünde çok büyük engel olan bir acizliğin kollarına atılmak değil midir? Esrarı aşırı şehvette yatan bu girdap gece gündüz hiç durmadan tüm duyularımızda şiddetli sarsıntılar yaratıp bizi karanlık derinliklere çekmiyor mu? Hangi aklı başında insan doğanın bizi böyle zevklerden esirgemiş olmasını istemezdi?" Böylece seçenekler ortaya koyulmuş olur: ya Yaratıcı'nın ellerinden kusursuz biçimde çıkan insanlığın duyuların böyle taşıp coşmasını, ruhun bu zayıflığını, ölümü andıran bu küçük sara nöbetini zaten bildiğini kabul etmek gerekir (ama bu, mahlûkatın tabi kılındığı böyle şerefli bir mahlûkun egemenliğine terstir) ya da bu eylemdeki utanç verici zayıflığı göz ardı edip insan türünün ortaya çıkışından beri onda bulunan doğal tarafı görmek gerekir.

2. [Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 16.]
3. Aziz Augustinus, *Contra Iulianum*, IV, 72; ayrıca bkz, V, 42.
* "Hortensius veya Felsefe Üzerine", MÖ 45 yılında Marcus Tullius Cicero tarafından yazılmış kayıp bir diyalogdur. Adını Cicero'nun dostane rakibi ve meslektaşı hatip ve politikacı Quintus Hortensius Hortalus'tan alır. Cicero, Hortensius, Quintus Lutatius Catulus ve Lucius Licinius Lucullus insanın boş zamanını nasıl en iyi şekilde değerlendireceğini tartışır. Eserin sonunda Cicero felsefe arayışının en önemli çaba olduğunu savunur. (ç.n.)

Ya daha en baştan beri insan bedeni özünde bulunan bir zayıflık, doğasında olan bir kötülük sergilemektedir ya da günümüzün tensel zevkleri bedenin ilk halinden kalma bir masumiyeti bize kadar ulaştırmaktadır. Augustinus tam da Pelagianistleri bu suni ikiliği kurmakla eleştirir: Onlar Maniheizm ile kendi tezleri arasında bir karşıtlık kurar; Maniheizm yaratılışın doğasında bulunan kötülüğü kınıyordur, buna mukabil Pelagianistlerin kendi tezlerine göre düşüşten sonra kadın ve erkek arasındaki ilişkiler sadece doğal bir iştihanın (*adpetitus naturalis*)[4] sonucudur (bunu mümkün mertebe *libido*, şehvet gibi kelimelerle adlandırmaktan kaçınırlar).[5]

Aslında ne genel olarak Pelagianistler ne de özel olarak Aeclanumlu Iulianus için cinsel ilişkileri ilk doğalarından dolayı masumlaştırmak ve onları her durumda kabul etmek gibi bir şey söz konusudur. Augustinus rakiplerinin nefse hâkim olma uygulamalarını onaylar.[6] Fakat bu tartışmada belirleyici olan şey cinsel ilişkilerde kabul edilebilir olan ile reddedilmesi gereken arasında sınır çekildiğinde bunun hangi noktada ve hangi nokta adına yapılacağını belirlemektir. Bütün cinsel eylemleri kötü diye reddetmek söz konusu olmadığında ve evlilik dahilinde gerçekleştikleri sürece bunlara hoşgörü gösterileceğini söylemek yetmediğinde ayrım çizgisi nereye çekilecektir?

Aeclanumlu Iulinaus'un konumu bilinmektedir. Onun cinsel ilişkilerde iş başında olan doğal iştihaya dair yaptığı tanım bütün bir felsefi-tıbbi gelenekle gayet uyumludur: "Cinsi, yaşamsal ateştir; türü, genital dürtülerdir; kipi, karı koca arasındaki fiildir; fazlalığı, fuhşiyatta ölçüsüzlüktür."[7] Buradan hareketle etik bölünme noktasını işaretlemek onun için kolaydı: cinsi ve türü sebebiyle bu iştiha insan vücudunu şekillendiren Yaratıcı'nın işidir, ki bundan ötürü günah olamaz; kipi sebebiyle insan iradesinin alanına girer, ki eğer bu irade kendisi için belirlenen kipi yani evliliği takip ederse masumdur; son olarak yalnızca aşırıya vardığında yani irade kötüye kullanıldığında günahtan söz edilebilir. O halde kınanacak şeyi belirleyen aşırılıktır.

---

4. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 7 (17).
5. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* (a.g.e.) ve *Contra Iulianum* başlıklı eserlerinde, aslında tam bir kesinliğe de sahip olmayan bu eleştiriyi Aeclanumlu Iulianus'a yöneltir.
6. Augustinus bu gerçeği, bizzat Pelagianistlerin kendi içlerindeki şehvetin kötülüğünü kabul etmek zorunda oldukları sonucuna varmak için kullanır (*Contra Iulianum*).
7. [Aziz Augustinus, *Contra Iulianum*, III, 26.]

Bu aşırılık kavramı iki sebepten ötürü önemlidir. Hem günahı ancak "çok fazla" ile başlatarak arzunun bizatihi doğasını dokunulmadan bırakır hem de sınırın "aşıldığını" gösteren fiillerin belirlenmesinde büyük bir esnekliğe izin verir. Şimdi, ılımlılık ve ölçülülüğe karşıtlık oluşturan, antikçağda en sık rastlanan etik kategorilerden biriydi aşırılık, ki bütün bir Hıristiyan ahlakında sıklıkla aynı şekilde yer bulmuştur. Augustinus'un *De bono coniugali*'de ona başvurduğunun altını çizmek gerekir. Bu metinde, cinsel ilişki, *concubitus* üremenin zorunlu koşulu olarak kullanıldığında "günahsız"dır denir. Ama ancak bu sınır dahilinde evliliğin ve hayrının alanındadır. Daha fazlasını içeriyorsa, "bu zorunluluğun ötesine" geçerse, artık aklın değil şehvetin (*libido*) alanına girer.[8] O halde denebilir ki günah aşırılıkla başlar; sınır aşılmamışsa henüz *libido* söz konusu değildir ve dolayısıyla aşırıya varılmadığı sürece kötü olduğu söylenemeyecek bir doğallık varsayılabilir.

Daha sonra, özellikle 412-413 yıllarından başlayarak giriştiği ayrıntılandırma çalışmasında Augustinus'un derdi hem Pelagianistlerin tesis etmeye çalıştığı alternatiften kaçmak hem de kendisini aşırı olmama etiğinden kurtarmaktır.[9] Gösterdiği çabanın ilk yönü şüphesiz Hıristiyan teolojisinin gelişimi için başat önemdedir, ikinci yönü ise ahlak tarihimiz için esastır. Augustinus evliliğe bağlı üremeye Yaratılış'ta ve evliliğin günümüzdeki amaçları içinde bu kadar yüksek bir yer vermek suretiyle, cinsel ilişkiyi temiz/saf olmaması sebebiyle bertaraf eden ahlaki-dini anlayıştan kısmen kurtarmıştı. Ama ayrım çizgisini kaydırarak ve cinsellik fiilinin kendisine belirli bir kötülük kaydederek, aşırılığa sınır çekmekten çok daha asli bir olumsuzluk yüklüyordu cinselliğe. Augustinus'un Pelagianistlerle on beş yıldan fazla sürdüreceği muazzam tartışmayla ortaya çıkan ahlak sisteminde ve davranış kurallarında, antikçağ ve erken Hıristiyanlık için temel olan iki büyük kategori (kirlilik ve aşırılık) elbette ortadan kaybolmayacak ama öncü ve düzenleyici rollerini kısmen kaybetmeye başlayacaktır.

Augustinus Pelagianistlerin ortaya koyduğu alternatiften kaçmak veya daha genel olarak kirlilikten/saf olmamaktan kaynaklanan toptan men etme ve aşırılıktan kaynaklanan salt dışsal bir sınırlamadan kurtulmak için iki işlem gerçekleştirmek mecburiyetinde kalmıştır:

---

8. Aziz Augustinus, *De bono coniugali*, X (11).
9. Pelagianistlerin aşırılık teması üzerine tartışma için özellikle bkz. Aziz Augustinus, *Opus imperfectüm*, IV, 24.

cinsellik fiilinin içinde, onun özünde bulunan kötünün belirtisi olabilecek, aşırılıktan önce gelen bir ayrım çizgisi tanımlamak ama aynı zamanda, düşüşle birlikte bu temayülün (o zamana kadar bu temayülden bihaber olan) cinsellik fiilinin doğallığına girdiği bir mekanizmayı tanımlamak. Özetle, Augustinus'un başlangıçtaki biçimiyle cinsellik fiilini yeniden biçimlendiren metatarihsel olayı tesis etmesi gerekmiştir, öyle ki cinsel eylem, onun nasıl meydana geldiğine baktığımızda, eski filozoflarla birlikte saptadığımız bu kötüyü bundan böyle zorunlu olarak ihtiva eder: Mesele Cennet'teki cinselliğin "libidinalleştirilmesi" denebilecek şeyi yeniden bulmaktır. Ayrıca bugün aşina olduğumuz türden cinsellik fiiline içkin yapısal unsur olarak bir şehvet (*libido*) teorisi geliştirmesi gerekiyordu. İşte buradan hareketle Augustinus artık bekâret ve nefse hâkim olma teması sebebiyle kutuplaşmayan, evliliğe ve onun içerdiği zorunlu ilişkilere odaklanan bir cinsel davranış ahlakının taslağını çıkarabildi; rıza ve kullanım kavramlarına dayanan bu ahlak, hukuki modelleri devreye sokabilmek için kirlilik ve aşırılık temalarını belli ölçüde bertaraf edecektir. Bu düşüncenin genel hatlarını çıkarmak için de Pelagianistler ve Aeclanumlu Iulianus ile girdiği polemikler sırasında yazdığı metinlere veya en azından bu dönemde yazdıklarına bakmak gerekir: *Tanrı Kenti*'nin XIV. kitabı, *De nuptiis et concupiscentia*, *Contra duas epistulas Pelagionorum*, *Contra Iulianum* ve *Opus imperfectum*.

– I –

Augustinus, *Pelagianistlerin İki Mektubuna Cevap*'ta, Cennet'te cinsel ilişkilerin kullanımının ancak dört biçimde tasavvur edilebileceğini açıklar: insanlar içlerinde ne zaman bu arzu baş gösterse ona teslim olurlar (bu söz konusu olamaz, zira Tanrı'nın yarattıklarını köleye çevirmek olur bu); insanlar dürtülerini dizginleyip uygun ana kadar onlarla mücadele ederler (yine bu da Cennet'teki mutlulukla bağdaşmaz); insanlar zaruriyet ortaya çıktığı anda, kendi iradeleriyle ve basiretten gelen öngörülere dayanarak, cinsel ilişkiye yol açan ve ona eşlik eden arzu-*libido*'yu yüzeye çıkarırlar; ve son olarak, insanlar *libido*'nun hiç bulunmadığı koşullarda, üreme organlarını tıpkı bedenin diğer uzuvları gibi hiç güçlük çekmeden iradenin emirlerine boyun eğdirirler.[10] Yalnızca bu son iki olasılık Tanrı'nın eserinin güzelliği ve iyiliğiyle bağdaştığı için

10. Aziz Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagionorum*, I, 17 (34).

kale alınabilir, hatta sondan bir önceki, Augustinus'un hasımlarına verdiği bir taviz gibi görünür. Şimdilik bu tavizin anlamını bir kenara bırakalım. Demek ki Augustinus, Cennet'teki cinsel ilişkiyi, en azından zorlayıcı bir güç barındıran tarafıyla *libido*'yu dışlayan bir eylem olarak tanımlamayı tercih eder.

Şimdi, eğer *libido*'nun olmadığı varsayılırsa, cinsel eylem neyden ibarettir? Meydana gelişini hiçbir şeyin bozmadığı doğal ve kendiliğinden bir dürtüden mi oluşur? Hiç de değil. Zaten metin de bunu belirsizliğe yer bırakmadan söyler. Bilakis, her unsuru iradenin kesin ve şaşmaz kontrolü altında bulunan bir eylem söz konusudur. Orada ne olup bitiyorsa insan onu isteyebilirdi ve gerçekten de böyle olmasını istemişti. *Libido*'suz cinsel ilişki tamamen iradi öznenin hakimiyetindeydi. Bu anlayış bu metinde ilk kez ortaya çıkmaz. Augustinus bundan sık sık söz etmiştir. Örneğin daha *De Genesi ad litteram*'da hipotez olarak bulunur. "Bu ilk insanların, günahtan önce, üreme organlarına çocuk doğurmaya yönelik hükmettiklerine neden inanılmasın ki; nasıl ki ruh diğer uzuvlara söz geçirip belli bir görevi yerine getirsinler diye hiç zorluk çekmeden ve zevk dürtüsü olmadan onları hareket ettiriyorsa, neden bu da böyle olmasın."[11] Bu düşünce, *Tanrı Kenti*'nin XIV. kitabında, dört grup referans temel alınarak daha ayrıntılı biçimde geliştirilmiştir. İlk referans insan vücudunda olup bitenlerle ilgilidir, orada irade kollara ve bacaklara, "eller, parmaklar, ayaklar gibi sert kemiklerden oluşan tüm organlar"a komuta eder; ama Augustinus'un bilhassa belirttiği üzere, ayrıca "sadece etten ve sinirlerden oluşan" uzuvlara, hatta nefes almak veya bağırmak için iradi olarak kullanılan akciğerler gibi iç organlara da komuta eder.[12] İkinci referans hayvanlarda meydana gelen şeylerle ilgilidir: Tanrı onları, sineğin ısırdığı bölgede derilerini seğirtmeye muktedir kılmıştır.[13] Üçüncü referans da bazı kişilerin kulaklarını veya kafa derilerini dilediği gibi oynatabilmesi, kuşların ötüşünü taklit edebilmesi, istediğinde terlemesi, ağlaması, ölü gibi durması ve aldıkları darbeleri hiç hissetmemesiyle ilgilidir.[14] Son referans da zanaatkârların mesleklerinde ihtiyaç duydukları hareketleri yapma becerisiyle ilgilidir. "Ellerimizi ve ayaklarımızı bu uzuvlara has hareketleri yapmak amacıyla istediğimiz zaman,

---

11. Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IX, 10 (18).
12. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 24. *De nuptiis et concupiscentia*, II, 31 (53), Augustinus ayrıca mesane ve idrar örneğini verir.
13. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 24, 1.
14. Age, 24, 2.

hiçbir direnişle karşılaşmadan kolaylıkla hareket ettirmiyor muyuz? Bu duruma hem kendimizde hem de başkalarında hayret etmiyor muyuz? Özellikle de farklı mesleklerden zanaatkârların çok zayıf veya çok ağır vücutlarına maharetle hükmetmesinde. Öyleyse diğer uzuvlar kadar üreme işiyle yükümlü bu uzuvların da [...] insana onun iradesinin bir işareti olarak itaat etmiş olabileceğine inanmayacak mıyız?"[15] O halde Cennet'te cinsel birliktelik yaşayan insanı, bihaber olduğundan dolayı masum sayılan dürtülere tabi kör bir varlık olarak değil de elinden iş gelen hünerli bir zanaatkar olarak tahayyül edelim. *Ars sexualis* [cinsellik sanatı/zanaatı]. Günah ona zaman bırakmış olsaydı, Cennet Bahçesi'nde, ihtirastan azade hamarat bir ekinci olurdu. "Toprağı elleriyle ektiği gibi, malum iş için yaratılan organıyla da tenasül tarlasını ekerdi."[16] Cennet'te cinsellik elin parmakları gibi uysal ve makuldü.

Aslında görünen o ki, Augustinus, Iulianus'la girdiği tartışma sırasında, elle yapılan bir eylemle aynı şekilde iradi olarak meydana gelecek ve akabinde düşüşün cezası olarak özdenetim imkânını kaybedecek cinsel ilişki düşüncesini yumuşatma yoluna gitmek mecburiyetinde kalmıştır. İradi el kol hareketleri şeklinde gerçekleşmeyen ve düşüşün sonuçları arasında da sınıflandırılmamış beden hareketlerine dair verilen örneğin üstüne bir de Augustinus'un Yaratılış'ın ertesinde bizimkinden tamamen farklı bir beden tahayyül etmek istememesi onu kökende şöyle bir cinsel faaliyeti kabul etmeye sevk etmişti: iradi olarak tetiklenebilecek veya kesintiye uğratılabilecek, dolayısıyla aklın verdiği emirlerden kaçamayacak ama bu çerçevede kendine has biçimde gelişebilecek bir cinsel faaliyet. Bu, Pelagianistlerin mektuplarına cevabında onlara kısmen hak verdiği ve *Contra Iulianum*'un IV. ve X. kitaplarında gayet kolay kabul edeceği 3. hipotezdir: Düşüşten önce pekâlâ "cinsel

---

15. Age, 23, 2.
16. Age, 23, 3. Geleneksel tohum ekme metaforunun yeniden kullanıldığına dikkat edelim. Başka pek çokları gibi Aleksandreialı Klemens de ekin tarlalarının bereketli olmasının gerekliliğini belirtmek için bu metaforu kullanmışlardır. Augustinus ise onu, Cennet'te üremenin erkek tarafından gönüllü olarak yapılan, kadın içinse onurlu ve acısız bir şey olduğunu anlatmak için kullanır. *De nuptiis et concupiscentia*'da şu bölümün tamamında bu konu uzun uzadıya geliştirilir: II, 14 (29). İnsan tohumları en ufak utanç verici tutku olmadan ekilirdi, genital organlar da "iradeye itaat ederdi, tıpkı diğerlerinin [buğday tohumlarının] çiftçinin elleriyle en ufak utanç verici tutku olmadan tarlaya saçılması gibi [...]. Ve ardından Yaratıcı [...] tıpkı buğday tohumlarının tarlada boy vermesini murat ettiği gibi erkeğin tohumlarının da kadında iş görmesini murat etti, böylece bahtiyar anneler libidinal şehvet olmadan gebe kalarak ahuvah etmeden çocuk doğurabildiler."

dürtüler" olabilirdi, duyular "uyarılabilirdi", ama bu uyarılma "irade imparatorluğuna tabiydi".[17]

İster iradi bir jest ister irade tarafından kontrol edilen bir "cinsel dürtü" söz konusu olsun, her halükârda Yaratılış'taki cinsel ilişkilerde, bugün bedeni ve ruhu ele geçiren ve fiili "*libido*"larını açığa vuran o sarsıntıdan eser yoktu; *libido*[18] özü itibariyle kirli bir şey değildir, şiddetli ve abartılı tezahürlerinden ibaret de değildir, tam olarak istemdışı bir dürtü biçimidir. Cinsel ilişkilerle ilgili olarak, Yaratılış'ı düşüşten ayıran, dolayısıyla ahlaki ayrımı belirlemeyi sağlayan çizgi gayri iradi olanın iradi olanın yerini gasp ettiği yerde ortaya çıkar.

Bu noktada, ilk günahın ve düşüşün damgası bulunmalıdır – ya da daha kesin olarak, kendilik ile ona bağlı olan kendilik arasındaki itaat ve hâkimiyet ilişkilerinin yeniden yapılandırılmasının damgası. Augustinus'un, kendiliğin kendi üzerindeki iradesi olarak öznenin yapısı aracılığıyla bedenin maddeselliğine dokunan bu değişimi nasıl tanımladığını hızlıca hatırlayalım. Tanrı'nın insanlara meyveyi yasakladığında onlar için koyduğu yükümlülük hafifti. Bu yüzden de isyan etmelerinin sonuçları o ölçüde ağır oldu. Ama bu itaatsizliğin ardından Tanrı, iyiliğinden dolayı, bunun kati bir ceza olmasını ya da insanı, onu ilelebet hâkimiyet altına alacak ruhani ve maddi güçlerin kollarına terk etmek istemedi. Bu isyanın cezasının hem işlenen günaha, hem insanın güçlerine, hem de kurtuluş imkânına tamı tamına uygun olmasını murat etti. Öyle bir şey yaptı ki insanın O'na isyan etmesine neden olan itaatsizlik insanda tekrar etsin. Suçun cezası-sonucu ruh ile beden, madde ile akıl arasına değil, bundan böyle (beden ve ruh da dahil) kendisine karşı isyan halinde olan öznenin kendi içine yerleştirildi. Düşmüş insan kendisini tamamen boyunduruk altına alan bir yasanın veya gücün altına girmedi; buradaki yarılma insanın kendi iradesine damga vurur; irade bölünür, kendisine karşı döner ve bizzat isteyebileceklerinden kaçar. Bu, Augustinus'taki temel *inoboedentia*

17. Aziz Augustinus, *Contra Iulianum*, IV, 62.

18. Augustinus'un yazılarında *concupiscentia*'ya az çok eşdeğer olan bu terimin kullanımı konusunda şunu kaydetmek gerekir. Bu terimin muhtelif anlamlarda kullanımına rastlamak mümkündür: sahip olunmayan bir şeye duyulan arzu gibi çok genel bir anlamda (olumlu bir anlamda da olabilir bu: ruhani şeylere duyulan güçlü istek); Cennet'te iradenin kontrolü altında tezahür edebilen bedensel bir hareketlenme anlamında (çok daha [nadir] bir kullanım olmakla beraber *Contra Iulianum*'da rastlanır buna, IV, 62); çoğunlukla cinsel çekimin yol açtığı gayri iradi tahrik olma anlamında.

reciproca, "mukabil itaatsizlik" ilkesidir. İnsanın içindeki isyan Tanrı'ya karşı isyanının suretidir.

Cinsel eylem düşüncesinde yapılan değişiklik bu ilke temelinde anlaşılabilir mi? Bu hususta Augustinus'un Tekvin'deki pasaj için önerdiği tefsire başvurmak gerekir. Bu pasajda insanlar itaatsizlik ettikten ve Tanrı da onları cezalandırdıktan sonraki cinsellikten söz edilir, zira ilk insanlar günah işledikten kısa bir süre sonra hicap duyduklarını gösteren bir davranışta bulunmuşlardır. "İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar."[19] Augustinus'un bu pasajla ilgili arka arkaya sunduğu yorumlar arasında karşılaştırma yapmak açıklayıcı olur. *Genesi contra Manichaeos*'ta[20] bu hicap duygusunun uyanışı, masumiyet değerinde bir "saflık"tan [*simplicité*] bakışı dönüştüren ve bakışa yansıyan bir sapkınlığa geçiş olarak tanımlanır. Erkek ve kadın çıplaklarına "sapkın gözler"le bakar, zira kötülük zaten ve bundan böyle onları mesken tuttuğundan, şimdi bütün insan doğasını saptıran ve kibirlerinden ("kurnaz kibir"lerinden) utanmalarına yol açan şeyi yani içine düştükleri günahın ilkesini tanırlar.[21] Örtülmesi gereken cinsel organa [*sexe*]* yeni açılan gözlerin ilişkisinde, cinsellik/cinsiyet insan doğasının külli günahkârlığının [*dépravation global*]** tezahürü olur.

---

19. Tekvin 3:7.
20. Ayrıca bkz. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6 (7).
21. "Gözleri açıldı" ve o zaman çıplak olduklarını gördüler ama çıplak sözcüğünün işaret ettiği bu basitliğin utanç verici göründüğü sapkın gözlerle. Ve artık zaten basit/saf olmadıklarından, örtünmek ve kurnaz kibirlerini utandıran basitliği gizlemek için incir yapraklarından önlükler/kemerler yaptılar, Aziz Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 15, 23.

* *Sexe* kelimesi "cinsel organ", "cinsiyet" ve "cinsellik" anlamına gelebilir; burada anlam vurgusu ilkinde ama metonimik olarak diğer ikisi de kastediliyor, bu anlamları kelimenin cümlede zamir olarak tekrar ettiği öğeye aktardık. Okuduğunuz bölümün başlığındaki "cinsiyet" (*sexe*) kelimesi de böyle bir ad aktarması içeriyor. Bu aşamada cinsel organın libidinal bir cinselliğe bürünme sürecinden bahsedildiğinden, belirsiz ve genel bir kavram olarak bu kelime tercih edilmiş. Zira buradaki analiz doğrultusunda tam anlamıyla "cinsellik/seks" tarihsel ve teolojik açıdan ancak Düşüş'ten sonra ortaya çıkacaktır. (y.h.n.)

** Hıristiyan teolojisinde Augustinus'un formüle ettiği ve daha sonra Protestanlığın geliştirdiği bu kavram daha çok "*corruption/dépravation totale*" olarak geçiyor: ilk günah itibariyle insanın doğasına işlemiş fesat ya da kötülük, ayrıca bu bozulmuşluk nedeniyle insanın daima günaha meyilli olması. Buna göre, dünyaya gelen her insan mevrus günahın ve günahkârlığın izini taşır, cinsellik de adeta bunun alameti farikasıdır. Augustinus bu kavramı Pelagianistlere karşı formüle etmiştir: Pelagianistler insanın günah işlememe konusunda özgür irade sahibi olduğunu düşünürken; Augustinus, ilk günahın insan doğasına işlemiş olmasına istinaden, insanda irade öncesi ve iradeye karşı bir günaha yatkınlık eğilimi olduğunu düşünür. (y.h.n.)

Daha sonra *De Genesi ad litteram*'da Augustinus gözlerin bu şekilde açılmasına sadece masumiyetin yitirilmesi şeklinde mecazi bir yorum getirilmemesinin gerekliliği üzerinde durur. Bununla, önceden var olan bir bakışla fiziksel bir gerçekliğin keşfedilmiş olduğu anlaşılmalıdır; bu gerçeklik de yeniydi, varlığını yalnızca düşüşe borçluydu. Günahın cezası ve onun sayısız sonuçlarının ilk tezahürü olan bu "şey" elbette cinsel organ değildi, o zaten oradaydı ve zaten görülmüştü; bu şey cinsel organın hareketlenmesiydi – bunun gayri iradi olarak kendiliğinden ortaya çıkışı o zamana dek görülmemişti. Böyle bir hareketlenme bakışa iki biçimde bağlıdır: bakışla tetiklenir ve bakış için seyirliktir. "Kuralı çiğneyip de içlerindeki inayetten sıyrıldıklarında, bu inayeti kibirli bir davranışla ve kendi kudretlerine duydukları kibirli bir sevgiyle incittiklerinde, gözlerini bedenlerine (*membra*) çevirdiler ve hiç bilmedikleri bir ihtiras [*concupiscence*] hareketlenmesi hissettiler (*eaque motu eo quem non noverant, concupiverunt*)."[22] Ve bu hareketlenme karşısında kızarmaktan kendilerini alamadılar, zira bu, "hayvanları çiftleşmeye iten tensel hareketlenme"nin aynısıdır, zira bundan böyle "uzuvların yasasının ruhun yasasına direnmesinin"[23] tezahürüdür ve "kuralın çiğnenmesinin neticesi"dir.[24] Gözlerin açılmasının yeni bir gerçekliğin kavranması olarak yorumlanması sonraki metinlerde yeniden ele alınır. *Tanrı Kenti*'nin XIV. kitabı bu hususta açıktır. Günahtan önce insanların kör olduğu sanılmamalıdır. Havva "meyveyi yemenin güzel olduğunu" görmemiş miydi ve ona bakmak hoş gelmemiş miydi? Demek ki kendi bedenlerini görebiliyorlardı. Ama o durumdayken bakışlarını cinsiyetlerine yöneltmiş oldukları kabul edilmeli midir? Hayır zira cinsellikleri "inayetin esvabı"yla örtülüydü; öyle bir elbiseydi ki bu, bir yandan uzuvlarını iradelerine başkaldırmaktan alıkoyuyor, öte yandan ve dolayısıyla ona dikkat kesilmiyorlar ve bu elbisenin ne gizlediğini araştırmaya kalkmıyorlardı.[25] Fakat günahla ve inayetin geri çekilmesiyle birlikte ceza hasıl olur; "mukabil itaatsizlik"tir bu; insanın Tanrı'ya karşı isyanının, bedende ve tam olarak cinsel organ yoluyla,

22. Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XI, 31 (41).
23. [Aziz Augustinus, *Sermon* 162, 12.]
24. Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XI, 32 (42). Augustinus'a göre, hicap duygusunu yansıtan ilk jestte şuurlu bir bilinç değil, "karanlık bir içgüdü"nün (*occulto instictu*) etkisini görmek gerektiğini kaydedelim.
25. "*Non adtenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur*", Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 17 (39).

kendi iradesine karşı cisimleşen suretidir. Şimdi bu isyan, bakışları ve dikkatleri ona çeker: "Gösterdikleri itaatsizliğe mukabele etmek (*reciproca inobedientia*) için, bedenden hicap duymak şeklinde yepyeni bir dürtü meydana gelir, bu da çıplaklıklarını hayasızlaştırır, bu çıplaklığı onlara fark ettirir ve kafalarını karıştırır (*fecit adtentos redditque confusos*)."[26] İnayet rejimi altında, bakışın dikkat kesilmemesi ve cinsel organın iradi kullanımı birbiriyle bağlantılıydı, bu da cinsel organın asla müstehcenlik riski olmadan görünür olmasını sağlıyordu. Gelgelelim düşüş gözlerin dikkatiyle hareketlenmenin istemsizliğini birbirine bağlayarak cinsel organın müstehcen olmasına yol açar, ama öylesine muzaffer bir kibrin ardından buna öyle bir utanç, öyle bir aşağılanma hissi eşlik eder ki insan bu kibri fiziksel açıdan görünmez olan isyanın işareti ve etkisi kılmaya çalışır. Kısacası cinsel organ "baş gösterir" [*surgit*], ayaklanışı içinde dikelir ve bakışa sunulur.[27] İnsan Tanrı için neyse, cinsel organ da insan için odur: bir asi. Adamdaki adam [*Homme de l'homme*] onun karşısına dikilip ona başkaldırdı ve Tanrı'nın adamı Âdem gibi itaatsizliğinden sonra kendini gizlemesi gerektiğini hissetti.

Öyleyse, düşüşle birlikte, Cennet'te mümkün olabilecek cinsel organın masum kullanımını değiştiren bu "şey"i tanımlayabiliriz. Yeni bir uzuv değildir bu; cinsiyet ayrımı zaten mevcuttu ve günah onu kötü hale getirmedi.[28] Bir edim de değildir – zaten bir yeri ve işlevi vardı, hâlâ da bu işlevi korumaktadır. Cinsel organı bir ayaklanmanın öznesi ve gözün nesnesi yapan istemdışı bir hareketlenmedir. Görünür ve öngörülemez ereksiyon.

Elbette, bu şekilde tasavvur edilen *libido*'nun esas itibarıyla erkek cinselliği, onun biçimleri ve özellikleriyle nitelendiğine dikkat edelim. *Libido* kökensel olarak falliktir. Augustinus gelebilecek itirazın gayet farkındadır ve erkeğe kendi içindeki isyanı, dolayısıyla alçal-

26. [A.g.e., XIV, 17 (39-40).]

27. Augustinus bu pasajda, şehvete neden olan bakışa dair *De Genesi ad litteram*'da yer alan açıklamaya geri dönmez. Burada gözler sadece kaydeder, tanık olur. İki kitaptan oluşan *Sur la grâce de Jésus-Christ et le péché originel*'de [İsa Mesih'in İnayeti ve İlk Günah Üzerine] düşüşten önce utanç duymayı gerektirecek bir sebep olmadığının bilhassa altını çizer. "Tanrı'nın yapmış olduğu, insanın kafasını karıştıracak bir şey değildi, Tanrı'nın onda yaratmaya hükmettiği şey yüz kızartıcı değildi: İnsanın bu ilk çıplaklığı ne Tanrı'nın ne de bizzat insanın bakışını incitiyordu", II, 34.

28. Bkz. *Contra Iulianum*, III, 16. Burada cinsiyet ayrımının kötü olmadığı beyan edilir; her ne kadar bugün insanlar, bütün cinsel eylemlerini yasalara ve kurallara aykırı şekilde gerçekleştirilecek derecede şehvetin hâkimiyeti altında olsalar bile, "bedenlerin durumu, Tanrı'nın onları yarattığı haliyle" kalacaktır.

dığını göstererek onu utandıran edepsiz hareketlenmenin kadındaki simetrik karşılığını bulmaya çalışır. "Kadının örttüğü şey görünür bir hareketlenme değildir, erkeğin hissettiğini o da hissetti, gerçi daha gizli biçimde; ikisi de birbirini gördüklerinde hissettiklerini örtbas etti." Belki de Augustinus bu simetride kadının kendisinde görünmez olan şeyi örtmesine sebep olan suni tarafı sezdiğinden ve yine şüphesiz karşılıklı arzuya ilişkin zaten sözü edilen hicap temasını muhafaza etmek için aynı pasajda şunları ekler: "Erkek ve kadının yüzü kızardı, ya kendilerinden ötürü ya da birbirlerinden ötürü."[29] Her halükârda erkek organının görünürlüğü meselenin merkezindedir.

Gelgelelim şunu da kaydetmek gerekir ki, bu etkileşimle birlikte insan ölümün hükümranlığına adım atmıştır. Tanrı'nın insanın üzerinden çektiği inayetle ilişki içinde ölüm; keza bu dünyada gerçekleşen ölüm, zira ölümlülük artık mukadder bir hastalıktır; ve son olarak, göreceğimiz gibi, cinsel birleşmenin doğumda vazgeçilmez bir rol oynaması sebebiyle ilk günah nesilden nesle aktarıldığı için ölüm. İnsan cinsel organının istemdışı hareketinde ve onunla bağlantılı görünürlükte ölümü tanımak zorundadır: "Tende asi ruha karşı yükselen ve onları çıplaklıklarını örtmeye mecbur eden bu isyan hareketinde, ruhun Tanrı tarafından terk edildiği ilk ölümü hissettiler."[30] Önceleri çoğu tefsirci fiziksel ölümü cinsel organların belirişine dair bir açıklama olarak görmese de, en azından kullanımlarına dair bir açıklama olarak görmüştü. Augustinus'a göre, cinsel eylem ifa edilmek için nesillerin yok olmasını beklemek durumunda değildir, ama ona musallat olan gayri iradilik bundan böyle dünyevi varoluşların birbiri ardına sona ermesinin de bir tezahürü olan ruhsal bir ölüm anlamına gelir. İnsanın iradesinden kaçan beden aynı zamanda ölen bir bedendir. İnayetin geri çekilmesi hem iradenin hâkimiyetini ortadan kaldırır hem de ölümü fiili hale getirir.[31]

Bir hareket ki bütün cinsel eylemleri kateder ve sürükler, bu eylemleri hem görünür hem de utanç verici kılar ve onları nedenleri

29. A.g.e., IV, 62. Ayrıca bkz. V, 23.
30. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIII, 15. Bkz. *Vaaz* 179, 4: "İlk ebeveynlerimiz günah işledikten sonra vücudun müstehcen kısımlarını örtmek için önlük yaptı, bu da bize yaşamı ve aynı zamanda ölümü verdi"; *Discours sur le Psaume 9*, 14: "Ölümün kapıları" belki de "yasak meyveyi yedikten sonra insanda açılmış olan bedenin duyuları ve gözler olarak" yorumlanmalıdır.
31. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 15, 2.

olarak ruhsal ölüme, eşlikçileri olarak fiziksel ölüme bağlar; işte bu harekete ya da daha doğrusu onun biçimine ve gayri iradi gücüne *libido* adını verir Augustinus. Düşmüş insanın cinsel eylemlerinin kendine has tarafına damgasını vuran şey *libido*'dur. Ya da başka bir söz dağarcığına ait kelimeleri kullanarak söylersek: *Libido* cinsel eylemin, onunla analitik olarak bağlantılı olacak, özüne ait bir yönü değildir. Günah, düşüş ve "itaatsizliğin mütekabiliyeti" ilkesiyle cinsel eyleme sentetik olarak bağlanan bir unsurdur. Augustinus bu unsurun sınırlarını belirleyerek, metatarihte ortaya çıktığı noktayı tespit ederek, cinsel eylemi düşünürken temel alınan bu "kasılmalı blok" ile onun özünde bulunan tehlikeyi ayırmaya yönelik temel koşulu ortaya koyar. Bir analiz alanı açarken, aynı zamanda, cinsel ilişkiden kaçınma ve (az çok gönüllülükle) onu kabul etme seçeneklerinden bambaşka bir tarzda davranışları "yönetme" imkânının taslağını da çizer.

– II –

O halde düşüş cinsel eylemin libidinalleştirilmesi diye adlandırılabilecek şeye neden olmuştur: ya cinsel eylemin, günah olmadan, hiç *libido* barındırmadan meydana gelmiş olabileceği kabul edilir ya da tam da iradeye itaat ettiğinden bizim şimdi aşina olduğumuzdan çok farklı bir "*libido*"nun devreye girdiği varsayılır.

Her halükârda *libido* bugün gayri iradilik biçiminde gösterir kendini. İradenin ötesinde baş gösteren ama bir kusurla bağıntılı ve bir alçalmanın etkisi olan bir ilave gibi görünür.

Günahın ardından cinsel eylemde iz bırakan bu gayri iradilik damgasının iki temel veçhesi vardır. Öncelikle cinsel organın öznenin niyetlerini boşa çıkarabileceği bütün hüsranlar söz konusudur. Adem'de asi cinsel organ ani bir baskınla kendini bildirir; onun soyundan gelen erkeklerde ise münasebetsiz hareketlenmelerin yanı sıra yersiz arızalarla kendini gösterir. Düşmüş cinselliğin gayri iradiliğinin göstergesi ereksiyondur, ama aynı zamanda iktidarsızlıktır. *Tanrı Kenti*'nde yer alan bir pasaj bunu açıkça söyler. Diğer organlar kendi işlevlerini yerine getirdikleri sırada zihnin hizmetindeyken ve "iradenin bir işaretiyle hareket ettirilebilirken", cinsel organ için aynı şey geçerli değildir: "Kendilerini bu cinsel arzuya verenler bile, ister evlilik dairesinde kalsınlar, ister harama uçkur çözsünler, kendi iradeleriyle bu duyguyu kontrol edemezler. Kimi zaman bu heyecan istemeseler de yerli yersiz içlerinde uyanır. Kimi zaman da arzunun

ateşini yüzüstü bırakır; ruh şehvetle yanarken beden buz kesilir. Böylece, gariptir ki, bu tutku yalnızca çocuk sahibi olmaya yönelik meşru arzuyu geri çevirmekle kalmaz, doruğa ulaşma isteğini de boşa çıkarır."[32] Augustinus bunu dikkate değer bir ifadeyle tercüme eder: *Libido sui iuris*'tir[33] [kendi hukukuna tabidir].

Fakat Augustinus cinsel eylemi kişinin kontrol edemediği hareketlenmelerden ve onları sürükleyip götüren güçten ayırmanın imkânsızlığında da bir gayri iradilik görür. İnsan ne kadar bilge olursa olsun, cinsel birleşmenin amacı ne kadar doğru ve makul olursa olsun, Tanrı'nın yasasına ve Ataların emsaline ne kadar uygun davranılırsa davranılsın, *libido*'nun insandaki kontrol edilemeyen ve kökü kazınamaz varlığını gösteren o sarsıntılar olmadan meydana çıkması elimizde değildir. Bu dünyada hiçbir salih niyet, hiçbir meşru irade *libido* ile cinsel organların kullanımı arasındaki bağı koparamaz. Evlilik dairesi içinde bile, cinsel eylem "iradeye değil bir zorunluluğa bağlıdır, zaten bu zorunluluk olmasa, çocuk yaparken bu iradenin amaçladığı sonuca varmak olanaksızdır."[34] Bu da şu duruma bir açıklama getirir: Evliliğin gayesi herkesin malumu olsa da, merasimlerle kutlansa da, eşlerin meşru eylemi "bilinmeye can attığı halde, yine de görüldüğünde kıpkırmızı kesilir".[35] Cinsel birleşme ile *libido*'nun hareketi arasındaki ayrım düşünme ve tefsir yoluyla teoride mümkündür, ama iradeden kaçıp kurtulur ve pratikte gerçekleştirilemez. Augustinus şunu belirtir: İnsanlar başlangıçtan beri üreme amacına yönelik olan ama düşüşten beri kendilerini kurtaramadıkları dürtülerin harekete geçirdiği bu organlara "doğa/varlık" [*nature*]* adını verirler.[36]

"*Natura*", "*sui iuris*". Öyleyse şunu mu anlamalıyız: *Libido* öznenin kendisine yabancı bir doğadan/varlıktan kaynaklanır, özneye

32. A.g.e., XIV, 16. Bkz. *De nuptiis et concupiscentia*, II, 35 (59): Cinsel organların iradeyi hüsrana uğratmasına sebep olan aşırı hız veya yavaşlığa bir gönderme.
33. A.g.e., I, 6 (7).
34. A.g.e., I, 8 (9).
35. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 18. Augustinus çocukların ebeveynlerinin cinsel ilişkilerine tanık olmasına izin verilmemesini bu şekilde açıklar, halbuki bu ilişkiler onların doğumuna sebep olan ilişkilere benzer (a.g.e.). Ayrıca bkz. *De gratia Christi et de peccato originali*: "İnsan doğasını utandıran hayvani bir hareket (*bestialis motus*)" olmadan evlilik ilişkisi olmaz, II, 38 (43).
* Hemen sonraki satırdaki Latince *natura*'nın çevirisi. Daha çok "doğa" anlamına gelmekle birlikte "varlık" anlamına da gelebilir. Ayrıca burada olduğu gibi hüsnütabirle "cinsel organ" anlamında kullanıldığı da vakidir. (y.h.n.)
36. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6 (7).

kendini dışsal bir öğe olarak dayatır ve düşüş özneyi adeta kendi teninden mahrum eder; hem de kendi teninin ondan bağımsız hareket edeceği ölçüde? O halde özneyi tende olan bitenlerle sorumlu tutmak mümkün değil midir? *Libido* özneden bağımsız mı düşünülmelidir? Eğer o bir doğa/varlık ise, nasıl olur da Tanrı'dan bunun hesabı sorulmaz, dolayısıyla nasıl olur da onda ya Maniheistler gibi kötü bir Tanrı'nın yaratısı ya da Pelagius'un müritleri gibi özü itibariyle kötü bir şey görülmez? Hasılı eğer *libido sui iuris* ise, bu *natura*'dan dolayı özneye nasıl suç isnat edilebilir? Bu soruyu cevaplamak için Augustinus bir yandan *libido* ile ruh arasındaki ilişkiyi tanımlamak (ki bu suç isnat edilebilirlik [*imputabilité*] ilkesini karşılar), öte yandan *libido*'nun günaha göre statüsünü belirlemek (ki bu da hangi suçun isnat edilebileceğini tespit etmeyi sağlar) zorundaydı.

1) İlk hususta Augustinus'un düşüncesi zamanla evrilmiştir. Şematik olarak denebilir ki, *Quaestiones ad Simplicianum*'a[37] kadar, cinsel arzunun hareketlerinin çıkış noktasını her şeyden önce bedene (ölümün damga vurduğu ve kötülük ilkesinin egemen olduğu bir bedene) yerleştirir: Bu hareketlerin gayri iradi nitelikleri, bunların bedenin ruh üzerindeki gücünü göstermesi anlamında, tensel olmalarına bağlıdır. Ama sonraki metinlerden özellikle *De Genesi ad litteram*'dan itibaren, şehvet ilkesini ve onu baştan başa kateden gayri iradiliğin çıkış noktasını ruhun kendisine yerleştirmeye çalışır. Cinsel hareketlenmelere ilişkin analizinden hemen önce gelen, *Tanrı Kenti*'ndeki bir pasaj açıklamanın genel çerçevesini belirler.[38] Augustinus öncesinde kötü niyet olmadıkça hiçbir kusurdan, günahtan söz edilemeyeceği ilkesini hatırlatır. Böylelikle tüm günahların kaynağı, ilk günahın ve dolayısıyla düşüşün kaynağı olan bu irade/niyet Tanrı'dan yüz çevirip kendisine bağlanan ve kendisinden haz alan ruhtaki bir hareketlenmeye dayanır. Dünyaya şehveti ve onun gayri iradi hareketlenmelerini getiren, ilk iki insan tarafından özgürce gerçekleştirilen bu harekettir/eylemdir. Böylece insan doğası fesat/günahkâr olmuştur [*dépravée*]. Peki, bu "günahkârlık"a[39]* [*dépravation*] nasıl bir anlam verilmelidir?

37. Bu konuda bkz. A. Sage'ın makalesi, "Le péché originel dans la pensée de Aziz Augustinus", *Revue d'études augustiniennes*, c. 15, 1969.
38. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 13-15.
39. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 32 (37). *Mutatio naturae*'den bahseder.
* Ayrıca bkz. yukarıda (s. 296) "dépravation global" ile ilgili dipnot. (y.h.n.)

Tanrı tarafından yaratılmış ve onun elinden dosdoğru çıkmış olan bir şey insan tarafından değiştirilebilir miydi? Özgür bir ruhun bile isteye işlediği bir günah nasıl olur da doğası Tanrı tarafından belirlenmiş bir bedende istemsiz hareketlenmeler doğurabilir? Augustinus'un önerdiği açıklama yaratıcı eylemin iki yönüne dayanır. Doğa yaratılmıştır ama bu yoktan bir yaratımdır. Yani insan bir hiç olmamasını yalnızca Tanrı'ya borçludur; insan varlığını yalnızca Tanrı'nın kudretinden alır ve Tanrı'nın iradesinden yüz çevirdiğinde kendisini var eden şeyin ta kendisinde de yüz çevirmiş olur. Bu nedenledir ki günahkâr olmuş/bozulmuş doğada Tanrı'nın yaptığı şeyin değiştirilmesini değil, Tanrı'dan hasıl olan varlığın kendinden haz almak için onu terk ettikçe daha da belirginleşen alçalmasını görmek gerekir. "Kötülük ancak yoktan çıkan bir doğayı bozabilir. Doğal bir varlık olmak Tanrı tarafından yaratılmış olmaktan gelir; varlığın alçalması yoktan yaratılmış olmaktan gelir. Alçalması aslında insanı tamamen hiçleştirmemiştir ama kendine doğru seviyece alçaldıkça, varlığı kendiyle kayyum Tanrı'ya sadık olduğundaki halinden daha az varlık haline gelmiştir. Nitekim kendinde var olmak yani kendinde haz bulmak için Tanrı'yı terk etmek tam olarak hiç olmak değildir ama böylece hiçliğe yaklaşılır."[40]

İnsan Tanrı'dan yüz çevirerek ve ona itaat etmeyi reddederek kendini kendisinin efendisi kılacağını düşünmüştür: Varlığını aşacağını zannetmiştir. Halbuki ancak Tanrı'nın iradesiyle kaim olan bir varlık halinden düşmüştür. Bedenin sonraki isyanı bir iradenin neticesidir; o irade ki kendine mahsus varlığını isteyerek onu varlığa getirenden yüz çevirir, yükselme çabası düşmesine yol açar, kendinin efendisi olma yolunda ilerlediğini sanırken güçten düşer. Şehvetin gayri iradiliği özneye karşıt olan, onu hapseden ya da aşağıya çeken bir doğa olarak düşünülmemelidir. Her türlü denetimden kurtulmuş, ruhtan kaçan beden değildir bu; her şeyden önce iradesi istediğinin tersini isteyen öznenin daha az varlığı, varlık eksikliğidir. Kendine karşı dönmüş, bölünmüş bir iradedir bu, zira kendi iradesiyle kendi kendine var olmak istemiş ama bunu başaramamıştır. Cinsel eylemden ayrılması mümkün değilken onu katmerleyen ve ona eşlik eden *libido*'nun hareketinde, özneye dışsal olan ve öznenin kontrolünden kurtularak kendi yasalarını onun hiçbir dahli olmadan devreye sokan bir doğanın birden ortaya çıkışını değil, daha ziyade bütün özneyi bölerek ona istemediğini

40. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 13, 1.

isteten bir yarılma görmek gerekir. "Böylece günahın ardından haklı bir mahkûmiyet geldi; öyle ki, itaat etmiş olsa ruhani bir tene sahip olacak insan bizzat ruhunun tensel hale geldiğini gördü. Kibri yüzünden kendinde haz buldu. Ama bütünüyle kendi efendisi olmak yerine, arzu ettiği özgürlüğü kazanmak şöyle dursun, kendisiyle ihtilafa düşerek, günah işlerken itaat ettiği kişinin buyruğu altında çetin ve sefil bir köleliğe ram oldu. Kendi isteğiyle kendi ruhunda öldü: İster istemez bedeninde de ölecek."[41]

Öyleyse iradi olan ile gayri iradi olanı bölen çizgiyi ruh ile beden veya doğa ile özne arasında bir yere kaydırmaya mahal yoktur. Başlangıçtan beri bu çizgi öznenin içinden geçer. Daha kesin bir ifadeyle: Bir hududu ayıran iki bölge hayal etmemek gerekir; söz konusu olan öyle bir iradedir ki onu varlığında tutan şeyden kendi isteğiyle uzaklaşması yüzünden, onu yok olmaya sürükleyen unsurda (gayri iradi olanda) var olmaya mahkûm olur. Hayvan cinselliğiyle karşılaştırma aydınlatıcıdır. Augustinus *Opus imperfectum*'da bu konuyu ele alır. Aeclanumlu Iulianus şunu öne sürer: Hayvanlar cinsel arzu duyar ve Tanrı'nın hayvanlardaki bu dürtülerin mimarı olduğu yadsınamaz; ya bu şehvetin doğal olarak iyi olduğunu ya da Tanrı'nın kötülüğü isteyerek yarattığını kabul etmek gerekir. Augustinus cevaben şunları söyler: Hayvanlardaki cinsel arzuda kötülük yoktur, bunun sebebi onlardaki cinsel arzunun iradi olması değil, onu karakterize eden gayri iradiliğin onlarda bir isyana yol açmaması, tenin arzuları ile ruhun arzuları arasında bir bölünme yaratmamasıdır: "Tenin şehveti hâkimiyetini hayvanlar üzerinde değil insan üzerinde icra etmesi hasebiyle bir cezadır, çünkü hayvanlarda ten asla ruha aykırı şehvet duymaz."[42] Hayvanlarda cinsel eylemler pekâlâ aynı biçime sahip olsa da aynı şehvetten kaynaklanmaz. Başka bir deyişle insani şehvetin kendine has tarafı şundan ibarettir ki hayvanlardaki şehvete benziyor olması hayvan doğasına tamamen yabancı olan bir başkaldırının ve kendinin kendine karşı bölünmesinin sonucudur. Özne düşüşle birlikte kendi yasaları olan bir hayvan "doğası"na hapsedilmemiştir. Hayvani hareketlenmeler/dürtüler biçimine bürünen şehvetin gayri iradiliği düşüş sebebiyle öznenin fiili yapısına işlenmiştir.

Burada cinsiyetin özneleştirilmesinin ve arzu insanının oluşumunun tarihinde önemli bir noktaya temas ediyoruz. Elbette Au-

41. A.g.e. XIV, 15, 1.
42. Aziz Augustinus, *Opus imperfectum*, IV, 38.

gustinus ne Hıristiyan yazarlar arasında ne de genel olarak antikçağ yazarları arasında cinsel arzuya gayri iradiliğin mührünü vuran ilk kişidir. Hatta, gördüğümüz üzere, bu harcıâlem bir düşünceydi. Fakat bu gayri iradilik kâh ruhun bir mercii veya bir parçası olarak tanımlanmıştı, ki bu durumda mesele diğer hareketlerin hiyerarşik üstünlüğünün muhafaza edilerek dürtülerinin sınırlandırılması ya da kontrol altına alınmasıydı; kâh bedenden kaynaklanıp ruhun kendisi üzerindeki egemenliğini tehlikeye atan bir "tutku" (bir *pathos*) olarak tanımlanmıştı. Gelgelelim Augustinus'un analizinde şehvet ruhun kendine özgü bir gücü ya da onun kudretini sınırlayan bir edilgenlik olarak değil, iradenin biçimi yani ruhu bir özne yapan şeyin ta kendisi olarak sunulur. Ona göre şehvet iradeye karşı gayri iradi olan değil, bizzat iradenin gayri iradiliğidir: O olmadı mı irade isteyemez, tabii inayetin yardımı müstesna zira yalnızca inayet sayesinde bizatihi onun isteme biçimi olan bu "acizlik"ten kurtulabilir.

Dolayısıyla şehvetin *sui iuris* olmasının neden onun özneye isnat edilebilmesini dışlamadığı da anlaşılmış olur: Şehvet "iragemizden" gelmesi itibariyle *sui iuris*'tir ve tersine, irademiz ancak *sui iuris* olmaktan vazgeçerek ve iyiyi ancak inayetin gücü sayesinde isteyebileceğini kabul ederek şehvetin elinden kurtulabilir. Şehvetin "otonomisi" özne kendi iradesini istediğinde öznenin yasasıdır. Öznenin güçsüzlüğü ise şehvetin yasasıdır. İsnat edilebilirliğin genel biçimi ya da daha doğrusu genel koşulu budur.

2) Ama bu isnat edilebilirlik imkânı aydınlatılmaya muhtaçtır. Nitekim önceki analizlerin gösterdiği üzere, şehvet ruhta otonom bir güç ya da dışarıdan gelip onun zayıflığına tesir eder bir kuvvet değildir. Şehvet ruha aittir, tam olarak ruhun iradesinin fiili biçiminin kurucusu olması anlamında. Şehvet "günah yasası"dır.[43] Fakat iradenin yapısını karakterize etse de şehveti bir günahın o günahı işleyene isnat edilmesi gibi isnat etmek çok zor görünür.

İrade ne ise o olmakla suçlu olabilir mi? Fakat öyle değilse, kendisinden kaynaklanan ve sadece doğasının bir sonucu olan şey nasıl günah sayılıp bundan dolayı irade kınanabilir? Pelagianistlere karşı yazılan risaleler bu tartışmayı ilk günah ve vaftizle bağlantılı olarak çok kapsamlı bir şekilde geliştirir. Burada o uzun tartışmayı yeniden ele almamız mümkün değil; yapacağımız şey sadece, bu

43. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).

ilk günah ile sonraki günahlar arasındaki ilişkide Augustinus'un şehvete nasıl bir rol verdiğini ve hukuki isnat edilebilirlik ilkesine nasıl yer açtığını göstermek.

Şehvetin "günah" olduğu söylenir ama "tabiri caizse" günahtır.[44] Peki bu "tabiri caizse"den kasıt tam olarak nedir?

Vaftizden önce günah yasası, denebilir ki, her ruhta fiili günahtır [*péché actuel*] ve bu sıfatla vaftiz olamamış kişileri bekleyen cezayı hak eder. Augustinus bu fiili mevcudiyetle [*actualité*] ilgili birçok açıklama şeması sunar. Bunlardan birinin kökenle ve eşzamanlılıkla ilgili olduğu söylenebilir: Âdem'de "bütün insanlar tohum halinde bulunur"; Tanrı'nın eserleri olan bu tohumlar hiçbir kötülük barındırmaz, fakat günah edimine iştirak etmişlerdir, dolayısıyla mahkûmiyetten paylarını almışlardır. Bu nedenledir ki iştirak ettikleri edimden ve cezadan ötürü içlerinde günahı taşıyarak doğarlar.[45] Bir başka şema da daimi dirilişle ilgilidir. Augustinus bunu sık sık andığı zeytin ağacı örneğiyle tasvir eder. Bir zeytin ağacı bahçıvanın özenli bakımıyla çok iyi yetiştirilmiş olabilir, buna rağmen ondan yabani zeytin ağaçları doğacak ve meyveleri de hiç işlenmemiş zeytinler kadar acı olacaktır.[46] Aynı şey insanlık içinde geçerlidir. Vaftiz bireylere pekâlâ yeniden can vermiş olabilir, yine de ondan doğanlar hâlâ günah yasasının hükmü altındadır; hâlâ ilk günahın fiili varlığının damgasını taşırlar.

Fakat Augustinus'ta birbirini izleyen yeniden fiiliyata geçmeler ve bunların oluşturduğu silsileyle ilgili başka bir şema daha bulunur. Doğrusu burada diğerlerinden ayrı bir şemadan ziyade onların zaman içinde nasıl inkişaf ettiğini gösteren bir şema söz konusudur. Gerçekte anne babanın cinsel birlikteliği olmadan çocuk doğmaz, ki bu birliktelik evlilik dairesi içinde vuku bulsa ve onun için belirlenmiş gayeleri takip etse bile, daha önce gördüğümüz gibi, düşüşün ilk damgasını [*stigmate*] teşkil eden gayri iradi hareketler olmadan gerçekleşemez. Ve bugün hâlâ ilk günahın izini taşıyan şehvet bu dünyaya gelen her ruha farikası olan biçimi, vaftizden önce ruhta fiili günah olarak var olan günah yasasını aktarır. Augustinus'un sıklıkla döndüğü bu argüman ahlak teolojisi ve Hıristiyan etiği tarihinde önemlidir.

44. A.g.e.
45. Aziz Augustinus, *Opus imperfectum*, V, 12.
46. Bkz. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 32 (37) ve II, 34 (58); *Contra Iulianum*, VI, 15.

Nitekim bundan iki ana tema ortaya çıkar. Biri cinsel şehvetin yeriyle ilgilidir. Augustinus'a göre cinsel şehvet ilk günahın etken nedeni değil, sadece onun sonucuydu. Fakat sonraki nesillerin doğmasına neden olan tüm cinsel eylemleri birbirine bağlayan zamansal zincir aracılığıyla, ilk günahın her insanda fiili halde bulunmasına mesnettir. Hatırlanacağı üzere, ilk insanların yasak meyveyi yemesinin cinsel anlamda anlaşılıp anlaşılmaması gerektiğine dair tartışmanın konusuydu bu (daha sonra da böyle olmaya devam edecektir). Augustinus nihayetinde cinsel eylemi ilk günahın ve sonuçlarının ekonomisinin tam merkezine yerleştirecektir, ama ancak nesiller boyu taşınan fiili varlığının daimi aracı olarak. Cinsel eylem, başlangıçtaki bu tayin edici günaha nazaran, yok olmayan bir sonuç ve onu hep tekrar eden bir neden konumuna sahiptir. Ve her bir insanda ilk günahın fiile geçmesine yol açan bu cinsel şehvet ancak zamanların sonu geldiğinde ve insan kendi günahına borçlu olduğu ölümlü bedenden kurtulduğu vakit dünyadan silinecektir. Ebeveynlerimizin yaşadığı cinsellikten doğmuş olmamız, zaman yoluyla, kendi aralarında işledikleri ilk günaha bağlar bizi.

Ama Augustinus'un tezlerinde, sadece Hıristiyan teolojisine bağlı kalmadığı için, belki de daha önemli olan bir temanın şekillendiği görülebilir. Bu tema, daha sonra incelenecek sebeplerle, Batı düşüncesinin cinsellikle ilgili sabitelerinden biri olarak yerleşti. Bu tema cinsel eylemin biçimi ile öznenin yapısı arasındaki temel ve ayrılmaz bir bağa ilişkindir. Augustinus'un şemasına göre, dünyaya gelen her bireyin şehvet öznesi olmasının sebebi bir cinsel ilişkiden doğmasıdır, öyle ki bu ilişkinin biçimi zorunlu olarak ilk günahın cezasının dayandığı gayri iradiliğin utanç verici kısmını ihtiva eder. Öte yandan evliliği, en iyi amaçlar uğrunda bile, cinsel ilişki sırasında kontrol edemediğimiz bu dürtüler işin içine girmeksizin kullanmanın imkânsız olmasının sebebi de düşüşten beri her insanın şehvetli bir iradeye tabi özne olarak doğmasıdır. Kısacası özne olarak insanın hakikati her cinsel eylemin tabi olduğu biçimde açığa vurur kendini. Netice itibariyle bu biçim bir zayıflığın, bir kusurun, kökensel bir olayın damgasını taşıdığı halde, onu yabancı bir doğaya değil bizzat öznenin yapısına atfetmek gerekir. Oysa Platoncu anlayışta arzu herkesi (aynı ya da farklı cinsiyetten) bir eş aramaya sevk eden bir bölünmenin damgasını taşır, bu yüzden de kusur ötekinin eksikliğidir; burada ise "kusur" günahtan ileri gelen ve öznenin arzusunun fiziksel olarak gayri iradi biçimi tarafından damgalanan alçalma ve daha az varlıktır.

O halde Augustinus'un sık sık herhangi bir açıklama yapmadan kullandığı anlamda *libido* yani arzunun cinsel biçimi tarihötesi bir bağdır ve neticesi olduğu ilk günahı bu günahın her insandaki fiili varlığına bağlar. Üstelik cinsel eylemin gayri iradi biçimi ile öznenin "âciz" yapısının herkeste nasıl birbirine bağlı bulunduğunu gösterir.

3) O halde ilk günahın her insandaki fiili varlığı olan şehvet "belli bir şekilde" bir günahtır. İnsana isnat edilebilir ve onda mahkûm edilebilir. Vaftiz edilmeden ölenlerin lanetlenmesinin gerekçesi şehvettir.

Öyleyse vaftizin etkisi nedir? Kesinlikle şehveti ortadan kaldırmak değildir, zira şehvetin sadece genel olarak Hıristiyanlarda değil, en aziz olanlarda bile varlığını sürdürdüğü, aynı şekilde Tanrı'nın buyruğuyla çocuk yapmak durumunda kalmış Atalarda da bulunduğu görülür.[47] Vaftizin neyi ortadan kaldırdığına gelince, *De nuptiis et concupiscentia*'da yer alan çok önemli bir pasaj bunu gayet açık biçimde açıklar. Vaftizin ortadan kaldırdığı şey bu şehvetin "*reatus*"udur [suç isnadı] – yani şehvetin onun taşıyıcısı olan bireye isnat edilebilmesi ve onun için fiili bir suçluluk teşkil etmesi durumunu ortadan kaldırır: "Tenin şehveti vaftizle giderilir ama bir daha var olmayacağı şekilde değil de artık günah olarak isnat edilmeyeceği şekilde."[48] Demek ki vaftiz öznede ilk günahın fiili mevcudiyeti olarak bulunan şehvet üzerinde hukuki bir işlem gerçekleştirir. Bu mevcudiyette fiili suçluluğu teşkil eden şeyi ortadan kaldırır ama öznenin kalıcı yapısını oluşturan şeyi dokunmadan bırakır. Vaftizden sonra şehvet başlı başına artık öznedeki fiili bir günah olarak görülemez. Ama "günahın yasası" olarak, yani özneyi, eğer günah işlemeye direnmezse, durmadan günah işlemeye iten şey olarak kalır. "Yeniden doğanlarda artık başlı başına günah değildir."[49] Ancak iki sebeple onu "günah" diye adlandırmaya devam

---

47. Augustinus İbrahim hakkında şunları söyler: Tanrı, İshak dünyaya gelsin diye İbrahim'e yitirmiş olduğu doğurganlığı geri verdi, ancak bedende olduğu gibi kalan şehveti değil. Oysa Aeclanumlu Iulianus Augustinus'un tezinden şu sonucun çıkarılabileceğine inanır: Tanrı İbrahim'e aslında kötü olduğu bildirilen bir şehveti geri vermiş olsa gerektir, yahut İshak tüm şehvetten azade doğmuştur. *Contra Iulianum*, III, 23. Ayrıca bkz. Aziz Augustinus, *Opus imperfectum*, V, 10.
48. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 25 (28); ayrıca bkz. *Contra Iulianum*, V, 10.
49. [Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).] Aynı tez *Contra Iulianum*, VI, 60'ta yinelenir.

edebiliriz:[50] Çünkü günahtan gelir ve muzaffer olduğunda günah işler. Kendisi günah olmayı kestikten sonra bile, (yapısal olarak türediği) ilk günahı (genetik olarak ilkesi olduğu) fiili günahlara bağlayan şey olmaya devam eder.

Peki hangi biçimde varlığını sürdürür? Yansıtma olarak, bir şekilde analojik sonucu olduğu düşüşün gölgesi olarak. Düşüş varlığın alçalması olduğundan, şehvetin kendisi de zaaf ve acizdir. Augustinus kavramlar arasındaki farkı ortaya koymak istediğinde, Hıristiyan külliyatında günahı belirtmek için yaygın olarak kullanılan tıbbi söz dağarcığından yararlanarak, günah işleme eyleminden bahsederken "yara" veya "hastalık" sözcüklerine, şehvetten bahsederken ise "yatkınlık/temayül" (*affectio* veya *valitudo*) ya da "zaaf" (*languor*) sözcüklerine başvurur. *De nuptiis et concupiscentia*'nın son sayfalarındaki bir pasaj bu kelime oyununu gayet güzel gösterir. "Vücutta açılan yaralar (*vulnera*) uzuvların aksamasına neden olur veya hareketlerini güçleştirir [...]. Ancak günah adı verilen yara [burada Augustinus ilk günahı kastediyor] insanın doğrulukla yaşadığı hayatın kendisini yaralar [...]. Böylece, ilk insanın işlediği bu ağır günah sebebiyle, bizim onda mevcut bulunan doğamız alçalmayla tanışır (*in deterius commutata*): Sadece günahkâr hale gelmekle kalmaz, günahkârlar da doğurur. Bununla birlikte iyi yaşama gücünü yok etmiş bu zayıflığın kendisi kuşkusuz bir doğa değil, bir kusurdur (*non est utique natura, sed vitium*); tıpkı sağlığın kötü durumda olmasının beden için (*mala in corpore valetudo*) katiyen bir töz ya da doğa değil bir kusur olması ve her zaman değilse de çoğunlukla ebeveynlerin hastalığa yatkınlıklarının bir şekilde nesilden nesle aktarılması ve çocuklarının bedeninde açığa çıkması gibi."[51]

Fakat şehveti niteleyen bu zaafa ayrılmazcasına bağlı olan taraf bizzat bu şehvetin hareketlerinin kuvvetidir. Bu kuvvet sebebiyle, öznenin kendi üzerindeki iradesi olarak zayıftır ve yine bu kuvvet sebebiyle, öznede kötücül iradenin mevcudiyeti olarak güçlüdür. İsnat edilebilirlik, yani şehveti fiili bir suçluluk haline getiren *reatus* vaftizle birlikte ortadan kalkmıştı ama bu şehvetin fiili mevcudiyeti olduğu yerde duruyordu. Yeniden doğmuş kişiye bile bir şekilde

50. Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 25 (25).
51. A.g.e., II, 34 (57). Bu pasaj şuradaki açıklamaları geliştirir: I, 25, (28). Aeclanumlu Iulianus bu iki metni eleştirmiş, Augustinus da ona şu eserlerinde cevap vermiştir: *Contra Iulianum*, VI, 53-56 ve *Opus imperfectum*, VI, 7.

tesir eder (*agita aliquid*). Peki bu fiiliyatın biçimi "kötü ve utanç verici arzular" değilse nedir?[52] Augustinus'un şehvetin insanların kalbindeki mevcudiyetine ilişkin temel önermeleri pek bilindiktir, bu yüzden onları burada tekrar etmeye lüzum yok.

Yalnız hatırlayalım ki, o bu mevcudiyette, ancak bugün bizim sahip olduğumuz "ölümlü beden"den kurtulduğumuz gün nihayete erecek bir ruhani mücadele ilkesi görür. Fakat bu ölümlü bedeninin, bizi düşüşten beri tutsak eden maddi bir unsur olmadığını da aklımızdan çıkarmayalım. Söz konusu beden bizim nasıl istediğimizi, irademizi kullanma şeklimizi karakterize eder, öyle ki biz dahlimiz olmadan bizim tarafımızdan hiçbir günah işlenmemiştir; her halükârda irademizin günahta bir payı olmuştur. Günahkâr, "Eyleyen ben değildim, içimdeki şehvetti" bahanesinin arkasına saklanmaya çalışmasın; böyle sözler onun kendini tanımadığını gösterir sadece: "Kendisi bütünüyle işin içinde olduğu halde, kalbiyle karar verip bedeniyle gerçekleştirdiği halde yine de kendisinin yapmadığını zanneder."[53] Son olarak şunu da unutmayalım ki şehvet düşmüş irademizin yapısına ait olduğu için irademiz kendi başına ancak şehvet biçiminde irade edebilir, bu yüzden bunlar birbirine düşman ve zorla bir arada duran iki yabancı unsur gibi karşı karşıya gelmez, düşüşün doğası olan bir doğada iç içe geçmişlerdir, ilahi inayet araya girmemiş olsaydı, şehvet ruhani savaşta asla mağlup edilemezdi.

– III –

Augustinus'un şehvet teorisinin kayda değer etkileri ve sonuçları olmuştur kesinlikle. Ben sadece bu teorinin ruhların yönetimini ve özellikle eşlerin cinsel davranışlarını ilgilendiren bir yönünün altını çizmek istiyorum. Mesele onların "hukuklaştırılması"dır ya da daha ziyade o zamana kadar esasen manevi çilecilik biçimleri ve ruhu arındırma teknikleriyle düşünülmüş olan uygulamaları, kuralları, reçeteleri ve tavsiyeleri hukuki biçimlerde düşünmeye imkân tanıyan unsurları yerli yerine oturtmaktır. Şehvet hakkındaki analizini bundan böyle temiz ve kirli, ruh ve beden, madde ve ruh, tutku ve kendine hâkimiyet sorununa değil, iradi olan ve iradi olmayan ya da daha kesin olarak bizzat iradenin yapısı sorununa odaklayarak şehveti bir hukuki referanslar sistemine kaydetmiştir.

52. "*Agit autem quid nisi ipsa desideria mala et turpia*", Aziz Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 27 (30).
53. A.g.e., I, 28 (31).

Öyle bir görevi yerine getirmeye girişmiştir ki Batı Hıristiyanlığı asırlar boyu buna kafa yoracak ve on altıncı yüzyılda yaşanan büyük Reform kırılması da bu göreve (ya da onun imkânsızlığına) borçlu olacaktır. Bu görev, günahkârı bir hukuk öznesi olarak düşünmektir; ya da başka bir dil kullanırsak, arzu öznesi ile hukuk öznesini eşzamanlı olarak ve tek bir biçimde düşünmektir. Hiç şüphe yok ki, bu hukuklaştırma açısından en önemli iki kavram rıza (*consensus*) ve kullanım (*usus*) kavramlarıydı.

1. *De nuptiis et concupiscentia*[54] şehvetin isnat edilebilirliği (*reatus*) ile günahın isnat edilebilirliğini özenle birbirinden ayırmıştı. İlkini kuran, şehvetin dünyaya gelen her bireyde ilk günah olarak bulunan fiili niteliğiydi; vaftiz bunu ortadan kaldırıyordu ama şehvetin kendisi varlığını devam ettiriyordu. Günah söz konusu olduğunda ise durum başkadır: Gerçekleştirilmiş eylem ortadan kalkar ama *reatus*'u kalır. Aeclanumlu Iulianus bu ayrımda yalnızca "tüm karşıtlıkların mütekabiliyeti"nin ön plana çıktığı bir diyalektik görmüştür: Sorun şu ki aynı zamanda günahın *reatus*'unu ortadan kaldırmak mecburiyetinde kalmadan nedenin (şehvetin) *reatus*'unun ortadan kaldırılabileceğini ya da günahın kaynağı olan şehveti insandaki özsel bir kötülük haline getirmeden de günahın suçlanabileceğini ihtimal dahilinde görmemiştir. Augustinus'un *Contra Iulianum*'un VI. kitabında ona verdiği cevap, şehvetle ilişki içinde günahın isnat edilebilirliğinin tam olarak hangi noktada oluştuğunu saptamaya imkân tanır. Vaftizden sonra bile şehvet fiili olarak hâlâ oradadır çünkü vaftiz onu mahkûm edilebilir kılan hukuki yönünü ortadan kaldırır sadece. Peki "fiili olarak" [*en acte*] ne anlama gelir? Tabii ki onun sürekli faal [*active*], sürekli ayan beyan ortada olduğu ve durmadan ezici arzular biçiminde kendini dayattığı anlamına gelmez, zira onun "uykuda olduğu", hiçbir nesnenin ihtiras uyandırmadığı zamanlar da vardır. Sözgelimi ürkek bir insan korkacak bir şey olmadığı için hiçbir şeyden korkmasa bile fiilen/mevcut haliyle [*actuellement*] ürkektir. Demek ki ürkeklik sadece "nitelik" olarak mevcuttur. Ama bu temelde ürkeklik faaliyet [*activité*] olarak mevcuttur: bir nesne tarafından uyandırılabilecek bir arzu biçiminde. Henüz günah değildir, yani isnat edilebilir bir unsur değildir çünkü biçim değiştirse dahi (genel yatkınlık değişirse, fiili bir arzu haline gelir) *reatus*'u ortadan kalkmış ilk günahın izi

54. A.g.e., I, 26 (29).

olarak kalır. Fakat tersine, faal hale gelmiş yatkınlık olarak bile ruha asla tamamen hükmetmez, onu asla herhangi bir eyleme zorlamaz. Eylemin gerçekleşmesi için belirli bir irade eyleminin olması gerekir. Şehvet dürtüsü ne kadar güçlü olursa olsun (şehvet iradenin biçimi olduğu ölçüde), Tanrı'dan kaynaklanan varlığı ne kadar alçalmış olursa olsun, iradenin fiili olmadan eylem haline gelemez. Kişinin şehvetin istediğini *istemesine* neden olan bu ilave unsur olmadan ne kadar küçük ve görünmez olursa olsun herhangi bir günah söz konusu değildir. İşte rızanın anlamı budur; kendisi isnat edilemeyen bir şehvetten kaynaklanan bir eylemin isnat edilebilmesini mümkün kılan şey bu rızadır. *Contra Iulianum*'un bir başka pasajında dendiği üzere: "Ruh kötücül şehvete rıza göstermediğinde iyi bir iş yapar, ancak bu iyi henüz mükemmel değildir, zira kötü arzular henüz yok olmamıştır. Tene/bedene gelince, o kötü bir arzuyu teşkil ettiği halde ruhun rızasını almadığı için kötülüğün en mükemmel halini cisimleştirmez ve mahkûm edilebilecek amellerde bile bulunmaz."[55]

İlk bakışta bu rıza kavramı Cassianus'un aynı dönemde Batı'da desteklediği maneviyat anlayışında da bulunabilecek olandan çok farklı görünmeyebilir. Sonuçta, onun tembihlediği çileci gayretin ana temalarından biri rızadır: İlahi ilhamdan mı yoksa şeytanın vesvesesinden mi kaynaklandığına bağlı olarak, zihinde baş gösteren arzuları olumlu veya olumsuz karşılamak, kabul etmek veya reddetmek rızanın konusudur. Fakat bu rıza tam olarak aynı biçime sahip değildir veya aynı mekanizmalara göre işlemez. Cassianus için mesele değerleri ve kökenleri açısından sorgulanması gereken öğelerin (fikirlerin, imgelerin, eylem telkinlerinin) ruha nasıl girdiğidir. Mesele ruhun kapılarını açmak veya kapatmaktır; bir yolunu bulup ruha girerek onu bozabilecek şeyleri reddetmek, dolayısıyla ruh sonunda tefekkür ve temaşayla birlikte berrak bakışını ebedi şeylere odaklayabilsin diye ruhu korumaktır. Cassianus'ta rıza her şeyden önce eşik modeline uyar: bir dışı, bir de içi vardır; seçer, açılır veya kapanır; kabul buyurur veya kapı dışarı eder, öyle ki bu mekanizmada yeniden saf olan/temiz ile saf olmayan/kirli arasındaki ayrımın geleneksel biçimini buluruz.

Augustinus'ta ise rızanın farklı bir biçimi ve farklı bir eylem tarzı vardır. Bunun temel bir sebebi vardır: Cassianus'unki gibi bir maneviyat anlayışında arzu ve irade iki farklı mercie tekabül ederken, Augustinus için şehvet tam da iradenin biçimiyle alakalıdır.

55. A.g.e., III, 62.

Ona göre rıza iradenin yabancı bir unsuru kabul etmesi değildir; iradenin, özgür bir eylemle, şehvet olarak istediğini istemesinin bir yoludur. Rıza gösterirken (ki aynı şey karşıtı için, yani reddetmek için de söylenebilir) irade kendisini kendi nesnesi kılar. Rıza gösterdiğinde arzulanan şeyi istemekle kalmaz, arzuda istenen şeyi istemekle kalmaz. Şehvet biçimine sahip olan bu iradeyi ister; düşmüş irade olarak kendi kendini amaçlar. Kendini şehvet olarak ister. Buna mukabil, rıza göstermemek arzu edilen nesnenin temsilini ruhtan defederek arzuyu yenmekten ibaret değildir, mesele onu şehvetin onu istediği gibi istememektir. Şematik biçimde ifade edersek: Cassianus'ta ve benzer görüşlere sahip diğerlerinde rıza esasen *nesneye* dayanır – iradenin *nesnesi* haline gelmesin diye, temsilin nesnesi olarak defedilen arzunun *nesnesine*. Augustinus'taki rıza ve ret, iradenin kendisinde, onun kendini olduğu gibi istemesini ya da istememesini sağlayan eylemde cereyan eder. Bu işleyişte özne kendisini kendi iradesinin nesnesi kılar, düşmüş iradesinin şehvetli biçimini istemeye olduğu kadar istememeye de niyet eder. Bu nedenle günah olarak isnat edilebilecek bir eylemin teşekkül etmesi için zaruri bir unsur olan rıza yalnızca bir arzunun gerçek bir eyleme dönüştürülmesinden ibaret değildir hatta bu arzunun dışarıdan alınan bir temsil suretinde düşüncede kabul edilmesi bile değildir. Rıza iradenin kendi üzerindeki (nesnesinden çok biçimi üzerindeki) eylemidir. Özne rıza gösterdiğinde arzulanan bir nesneye kapılarını açmaz, kendini arzulayan bir özne olarak kurar ve onaylar: O andan itibaren şehvetinin hareketleri/dürtüleri ona isnat edilemez hale gelir. Rıza şehvet öznesini bir hukuk öznesi olarak tayin etmeyi mümkün kılar. Augustinus'un düşüncesinde oynadığı ve daha sonra oynayacağı merkezi rolün sebebi de işte budur.

2. Bu hukuk öznesi-şehvet öznesi yapısının evlilik ilişkilerinin yasaya bağlanmasında önemli etkileri vardır. Augustinus'un kendisinden önceki dönemde ya da kendi zamanında kabul edilmiş reçetelerin içeriğini öyle pek de değiştirmediğini ileri sürülebiliriz ve bunda haklı da oluruz: eşlerden en az biri evliyse zina, hiçbiri evli değilse fuhuş addedilen evlilikdışı cinsel ilişkilerin (büyük günah tehlikesine karşı) yasaklanması; belirli durumlarda (ibadet vaktinde veya yılın belirli dönemlerinde) cinsel ilişkiye girmenin tavsiye edilmemesi;[56] doğal teamüle/kullanıma [*usage*] aykırı herhangi bir

56. [Boş not.]

cinsel eylemin (örneğin erkeğin "kadının üreme amacına yönelik olmayan organı"nı[57] kullanması) iğrenç görülerek son derece şiddetli biçimde mahkûm edilmesi; eşlerin bu doğal teamüle riayet etseler bile onun kesinkes tayin ettiği sınırların ötesine geçerek tevessül ettikleri bütün "aşırılıklar"ın suçlanması. Bu genel yasak profili zaten bilinen ve Hıristiyan olmayan ahlakçıların uzun zamandır en azından zaruri tavsiye sıfatıyla salık verdikleri profilden farklı değildir.

Fakat Augustinus bütün yasaklar bütününü tekrar ele alıp bir sisteme bağlar ve onu kullanım [*usage*] kavramına dayandırır: *usus*. Aslında bu onun zaten kullandığı ama bu kadar kesin bir anlam vermediği karmaşık bir kavramdır. *Evliliğin kullanımı* ifadesinden eşler arasındaki cinsel ilişki anlaşılıyordu, bunun iki sebebi vardı. Birincisi, evlilik dışında mahkûm edilmeyi hak eden bir eylemi evlilik meşru kılıyordu. İkincisi, bu eylem ötekinin bedeni üzerinde evlilik yoluyla elde edilmiş bir hakkın icrasından ibaretti. Bu nedenle evliliğin kullanımının hem kurumsal hem bedensel, yani hukuki-fiziksel bir anlamı vardı: Kişi bir bedeni kullanırken bir haktan yararlanıyordu.

Augustinus zaten şekillendirilmiş olan bu kavrama yeni bir boyut katar. Ona göre, eşler arasındaki cinsel ilişkide kişi sadece evlilik hakkını ve diğerinin vücudunu kullanmaz, aynı zamanda kendi şehvetini de kullanır. Nitekim sorun şuydu: Sonuçta cinsel eylem ve üreme düşüşten beri gayri iradi ve dolayısıyla utanç verici olan şehvet hareketlenmeleri olmadan gerçekleşemeyeceğine göre, evlilikiçi cinsel ilişkinin başlı başına kötü olduğu sonucuna varmaktan kaçınılabilir mi? Evliliği meşrulaştıran eylemin kendisi kötüyse, evliliğin iyi olduğu nasıl söylenebilir? Ya evliliğin (sadece zinaya kıyasla ehvenişer olmakla kalmayıp) pozitif/kendi başına bir iyi olduğu tezi kabul edilemez ya da şehvetin kötülüğünün istisnasız her cinsel ilişkiye zorunlu olarak eşlik ettiği iddia edilemez. Şimdi, *usus* kavramı tam da bu önermelerin her ikisinin de muhafaza edilmesini sağlar, ama iki ayrım yapmak kaydıyla: ilk ayrım cinsel ilişkide *libido*'nun hareketi ile irade eylemi arasında yapılır; ikincisi ise bu irade eyleminde, bu hareketin kendisiyle ilişkisinde "nesnel" diye adlandırılabilecek (ve cinsel ilişkiden ayrılamaz olduğu için kabul edilemeyecek) rıza ile iradenin biçimi olarak bu şehvetle ilişkisinde öznel olan rıza gösterme ya da rıza göstermeme

57. Aziz Augustinus, *Opus imperfectum*, V, 17.

arasında yapılır. Nitekim bu cinsel ilişkide kişi şehvetini tatmin etmeyi isteyebilir, yani iradenin bu düşmüş biçimini veya çocuk yapmayı isteyerek eşinin fuhşa batmasının önüne geçebilir. Cinsel ilişkide, cinsel eylemin meydana gelişi sahip olduğu şehvet yapısı bakımından değiştirilemese de, rıza değiştirilebilir; özgür kalır. O halde *usus* rıza gösterme ile rıza göstermeme arasındaki dinamiğin belirli bir modalitesidir. Öyle amaçlar tespit edebilir ki, bu amaçlar uyarınca özne, gerçekleşme koşulları şehvet içeren bir eylemde bulunduğunda kendisini şehvet öznesi olarak istemeyecektir.

Bu anlayışın birçok sonucu olur.

Cinsel ilişkinin kaçınılmaz biçimde bir kötülükle bağlantılı olduğunu düşünme imkânının yolunu açar; yani buna göre, cinsel ilişki ilk günahın ve bu yüzden aldığı ilk cezanın doğrudan sonucu olan bir şehvetle bağlantılıdır. Ama bunun yanı sıra, cinsel ilişkiye girildiğinde, iradenin, şehvetin biçimini isteyip istememesine göre kötü olan veya olmayan, günah olan veya olmayan kendine özgü bir eyleminin bulunduğunu düşünmeyi mümkün kılar. Bin yıldan fazla tekrarlanacak ünlü formülasyonun anlamı budur: Evlilik ilişkilerinde her halükârda bir kötülüğe başvurulur; ancak bu kötülük iyi şekilde de kullanılabilir kötü şekilde de. İşte günah imkânının yerleştiği yer burasıdır. Bu anlayışı Iulianus'un önermeleriyle karşılaştırdığımızda önemi ortaya çıkar. Bu önermeler tam olarak simetrik ve birbirinin tersidir. Julianus şöyle söyler: "Meşru usule bağlı kalan, iyi olanı iyi kullanır; ona bağlı kalmayan, bu iyiyi kötü kullanır; son olarak, mukaddes bekâret aşkıyla, meşru olsa da her usulü hor gören, işte o daha iyiye ulaşmak için iyi olanı reddeder." Augustinus ise şöyle der: "Şehvet usulünü gözeten, kötülüğü iyi kullanır; gözetmeyen ise bu kötülüğü kötü kullanır; meşru yolu bile hor gören ise daha mükemmel olana adanmak için kendini bu kötülüğü kullanmaktan men eder."[58] İki formül kelimesi kelimesine birbirine tekabül etse de aralarındaki asimetriyi fark etmemek elde değil. Iulianus'a göre, cinsel ilişkilerden alınan haz Yaratılış'ta Tanrı'nın kendisi tarafından tanzim edilen bir iyilik olduğundan, buna ancak ilahi takdirin nizam verdiği ve doğanın tasarladığı biçimlerde olmak kaydıyla başvurmak iyi olabilir; günah sapma veya aşırıya kaçmakla başlar. Bu nedenle, onun yazdıklarında bahsettiği kullanım, fiziksel eylemin modalitesi, biçimidir (bu bakımdan da, Iulianus bir aşırılık karşıtı ahlak çerçevesinde kalır). Augustinus

58. Aziz Augustinus, *Contra Iulianum*, III, 42.

için, şehvetin kötülüğü "insan doğasında bulunduğundan", tayin edici husus güdülen amaçlardır, yani bizzat iradenin biçimidir; fiziksel eylemin değerini belirleyen şey bu biçimdir.[59] Böylece Augustinus'la birlikte hukuki özneyi merkeze alan bir cinsel ahlakın alanına gireriz. Iulianus'ta kötülüğü belirleyen ve onu ortaya çıkaran şey günahtır (aşırıya kaçan eylem). Augustinus'ta ise kötülük cinsel ilişkiden önce gelir ve kaçınılmaz biçimde onda kayıtlıdır ama cinsel ilişkiden türeyen günah, onun getirdiği bir zorunluluk olmaması ve suç isnat edilebilir bir eylem teşkil etmesi bakımından ondan ayrılır.

Böylece cinsel eylemin analizinde Augustinus şehvetin *kullanımı* mefhumunu evliliğin meşru kullanımı ile bedenin doğal kullanımı arasına iliştirir, bu da bireyin (yani eşlerden her birinin) tek bir arzu ve hukuk öznesi oluşturduğunu düşünmeye imkân tanır. Hem arzunun zorunluluğuyla hem de iyi ve kötü konusunda özgürlükle hareket eden "bir ve aynı" öznedir (dolayısıyla iki ayrı doğanın yan yanalığı ya da ruhun yabancı bir dünyaya sürgün edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir). Ancak şunu da görmek gerekir ki, öznenin bu birliğine rağmen arzu kötü olmaya devam eder ve kullanımı bağımsızlığını korur. Şehvetten tamamen şehvetsiz bir şekilde yararlanmak mümkündür ama buna rağmen şehvet ortadan kalkmayacaktır. Çoğu zaman şehvetin sadece şehvet için kullanıldığı olur, o derece ki şehvet her şeyi sürükleyip götürür ama bu kulanım hâlâ bir o kadar suç isnat edilebilir spesifik bir eylemdir. Şimdi bizzat bu indirgenemezlik sebebiyle, eşler arasındaki ilişkilere dair çok geniş bir hukuklaştırma imkânının yolunun açıldığı görülür. Eğer cinsel eylem kendinde ve doğal olarak iyi olsaydı, bu ilişkiler sadece "doğal" olduğuna hükmedilen biçim uyarınca tüzüğe bağlanabilirdi. Geri kalan her şey aşırılık, suistimal, sınırların ihlali, doğal olmayanın alanına adım atmak olurdu. Bu şekilde doğanın ahlakı içinde kalırdık. Cinsel ilişki sadece beraberinde getirdiği kötülük veya pislik ile tanımlansaydı, o zaman tam bir nefse hâkim olma ideali uyarınca tüzüğe bağlanırdı ve davranışların değeri de bu ideale göre hiyerarşik olarak sıralanırdı: Bu durumda saflık etiği içinde olurduk. Son olarak, arzunun kötülüğünün, onu kontrol

59. Belirtelim ki Iulianus "meşru usul"e bağlı kalan kişiden bahseder (söz konusu olan cinsel eylemin biçimidir); Augustinus ise "şehvet usul"ünü gözeten kişiden bahseder (söz konusu olan iradenin biçimidir).

eden ve sınırlayan iradenin icrasıyla yavaş yavaş soğrulabileceği varsayılsaydı bile yine de bilgelik reçeteleri düzleminde olurduk. Ama cinsel eylemde, *libido*'nun kötülüğü ile onu iyi ya da kötü kullanma imkânı arasında yapılan ayrım cinsel davranışların bu kullanımlara, güttükleri amaçlara, onları değiştiren koşullara vb. göre tüzüğe bağlanmasına izin verir. Böylece meşru kabul edilen iki amaç, yani üremek ve ötekini günah işlemekten alıkoymak eşler arasındaki cinsel eylemleri bir çerçeveye oturtmaya ve hangi koşullar altında, hangi durumlarda nelerin caiz nelerin haram olduğunu tanımlamaya yönelik yol gösterici ilke işlevi görecektir.

Doğrusu Augustinus bu ihtimalleri pek geliştirmez. Bunlar ancak çok daha sonra, Ortaçağ toplumunda ve kilisesindeki diğer bütün süreçler hukuki tipte ilişkilerin önemini pekiştirdiğinde geliştirilecektir, üstelik yalnızca mantıksal bir tekamülle de sınırlı kalmayacaktır bu. Her şeye rağmen Augustinus'un analizde bu tür gelişmeleri mümkün kılacak teorik temel bulunur. Ölçülülük, edep veya saygı başlığı altında bir grup tavsiyeye konu olan ve genel üreme amacını gözeten evlilik ilişkileri özel ve gizli bir mesele olmaya devam ederken sayısız kurala yol açacak ve bu ilişki dahilinde hakların nasıl kullanacağına, görevlerin nasıl yerine getirileceğine dair gelişmiş bir kasuistiğe meydan verecektir. Kuşkusuz ortaçağ Hıristiyanlığı özellikle on üçüncü yüzyıldan itibaren evli eşler arasındaki cinsel ilişkilere dair bu kadar tafsilatlı reçeteler geliştiren ilk uygarlık biçimi olacaktır. Çoğu toplumda çeşitli biçimlerde ve çok çeşitli kısıtlama mekanizmalarıyla bulunan evlilik kurallarına, bu ittifak içinde malların değiş tokuşu veya devriyle ilgili kurallara, eşler arasındaki karşılıklı davranış kurallarına şu hususiyeti ekler: cinsel ilişkilerde gerçekleşebilecek anların, teşebbüslerin, davetlerin, kabullerin, retlerin, konumların, jestlerin, okşamaların, hatta göreceğimiz üzere, sözlerin ayrıntılarıyla kurallara bağlanıp tüzükleştirilmesi. Antik yaşama rengini veren büyük dimorfizm (ki orada ayrım konuşulan, anlatılan ve zorunlu olarak evlilik dışında gerçekleşen cinsel ilişkiler ile bakıştan ve söylemden kaçan evlilikiçi cinsel ilişkiler arasındadır) işte bu büyük dimorfizm ortadan kalkar. Evlilikiçi cinsel ilişkiler hakkında evlilikdışı cinsel ilişkiler kadar, hatta ondan daha fazla konuşulur; en azından itiraf/günah çıkarma uygulamasında böyledir durum. Böylece evlilikte cinsel yaşam hukuk söyleminin [*juridiction*] ve hakikat söyleminin [*véridiction*] konusu haline gelir.

Ama Augustinus'ta ve onun döneminde bunlar hâlâ yalnızca ihtimallerden ibarettir. O zamanlar için belki de daha acil ve önemli olan husus şehvetin bir kötülük olduğu fikri ile bekâret uygulamasını ve evlilik pratiğini aynı ruhani mücadele teması altında birleştirmenin mümkün olmasıdır. İki durumda da aynı kötülükle uğraşılır; iradenin şehvetli biçiminden de aynı şekilde vazgeçilmesi talep edilir. Aradaki fark şudur: Evlilikte, rızasızlık belirli bir kullanım biçimini beraberinde getirir, ki bekâret bundan maharetle yüz çevirir. İki durum da şehvet konusunda oldukça benzer uygulamalar olarak tanımlanır, fakat şehvete dair değer farklılıkları ve aynı zamanda içsel bağlantılarıyla birlikte her ikisini de gerekçelendirmeye uygun bir teori vardı artık. Hepsinden öte, böyle bir anlayışta *consensus* ve *usus* kavramlarının eşler arasındaki ilişkileri doğrudan tanımlamaya hizmet etmediğini görebiliriz. Eşler kendi tüzüklerini ancak şöyle temellendirir: tarafların kendi *libido*'suna gösterdiği rıza (veya rızasızlık) yoluyla ya da tarafların kendi *libido*'sunu nasıl kullandığıyla (iyi de olabilir kötü de). Bu da demektir ki cinsel davranışlar bundan böyle herkesin kendisiyle kuracağı ilişki temelinde düzenlenebilir. Cinsel davranışların sorunsallaştırılması (ister gerçekte ne olduklarını bilmek, ister ne olmaları gerektiğini tanımlamak söz konusu olsun) öznenin sorunu haline gelir. Arzu öznesinin hakikati ancak öznenin kendisi tarafından kendi varlığının derinliklerinde keşfedilebilir. Hukuk öznesinin suç isnat edilebilir eylemleri onun kendisiyle ilişkisine göre iyi ya da kötü eylemler olarak tanımlanır ve birbirinden ayrılır.

Tek cümleyle şöyle ifade edilebilir: Antik dünyada cinsel eylem bireyin ötekiyle etkileşiminde ölümü taklit etme raddesinde hazda kaybolduğu "sarsıntılı nöbetler bloku", ihtilaçlı birleşme olarak düşünülmüştü. Bu blok analiz gerektiren bir şey değildi, yalnızca onu hazların ve kuvvetlerin genel ekonomisine yeniden yerleştirmek gerekiyordu. Bu blok Hıristiyanlıkta parçalandı; yaşam kurallarıyla, kendini ve başkalarını yönetme sanatlarıyla, vicdan muhasebesi teknikleri veya itiraf prosedürleriyle, arzu, düşüş ve günaha vs. dair genel bir öğretiyle. Fakat birlik artık haz ve ilişki etrafında değil, arzu ve özne etrafında yeniden oluşturuldu. Birlik öyle bir şekilde yeniden oluşturuldu ki difraksiyon baki kalsın ve analizi mümkün olsun. Analiz şu biçimde de mümkündür: hem teori ve spekülasyon biçiminde, hem de (ister başkası tarafından ister kendi başına yapılsın) bireysel yoklamanın pratik biçiminde. Üstelik bu

biçimlerde yapılması [tavsiye edilmekle] kalmaz, aynı zamanda zorunludur da. Böylece sarsıntılı nöbetlerle gelen haz ekonomisine karşıt olarak şehvet öznesinin analitiği diye adlandırılabilecek şey etrafında birlik yeniden teşekkül etmiş oldu. Bu analitikte cinsellik, hakikat ve hukuk bizim kültürümüzün gevşetmek yerine sıkılaştırmaya meylettiği bağlarla birbirine bağlandı.

Ekler

Ek 1

İspatlanacak şeyler:

1. Hıristiyanlıkta nispeten sabit kuralcı bir çekirdek vardır. Bu çekirdek eskidir ve Hıristiyanlıktan önce oluşmuştur. Hellen ve Roma döneminin pagan yazarlarında açıkça saptanabilir bu.

2. İkinci yüzyılın Apolojistlerinde bu çekirdeğin büyük bir değişikliğe uğramadığını görürüz. Aleksandreialı Klemens bunu, Stoacılıktan esinlenen bir grup ilkeyle birlikte, Platonculuktan esinlenen teolojisine dahil eder.

3. Öznellik ve hakikat arasındaki ilişkilere dair yeni tanım bu eski kuralcı çekirdeğe yepyeni bir anlam kazandıracak, hazlara ve hazların ekonomisine ilişkin antik anlayışta önemli değişikliklere sebep olacaktır.

4. Bu değişiklikler izin verilen ve yasaklanan arasındaki ayrımdan ziyade *aphrodisia* alanının analizine ve özneyi *aphrodisia*'yla kurmaya çağrıldığı ilişki tarzına dayanır. O halde değişikliğe uğrayan şey yasa ve onun içeriğinden çok bilmenin koşulu olarak deneyimdir.

Ek 2

– I –

O halde, ilk beş yüzyılın Hıristiyanlığının iki nizami ve farklı modalite tanımladığı düşünülebilir. Bu modalitelere göre, bireyin kötülükten kurtulabilmesi için kendini "hakikatte" açığa vurması zorunludur. Bir tarafta, varlığının bütününe ilişkin olup bazen bütün yaşamını kati surette dönüşüme uğratan özel, kapsamlı, büyük bir tövbe ritüeli, öte tarafta ruhun derindeki hareketlerini kavramaya ve söylemeye çalışan sürekli bir yoklama ve teyakkuz pratiği. Bir taraftaki aleturji* dahilinde jestlerde, tutumlarda, gözyaşlarında, çilelerde ve yaşam biçimlerinde "doğru-yapma" [*faire-vrai*] söylem formülasyonlarından çok daha ağır basıyormuş gibi görünür; diğer taraftaki aleturji dahilinde ise "doğru-söyleme" [*dire-vrai*] ruhun

* *Alèthurgie*: "Foucault terimi Herakleitos'un kullandığı *alēthourgēs*, yani 'doğru söyleyen kimse' kelimesinden türetmiştir. Aleturji hakikatin muhtemel sözel ve sözel olmayan süreçlerine karşılık gelir. Bu süreçler çeşitli formlar alabilir: kayıtlı veriler, bilgi, tablolar, notlarda mevcut bilgiler yanında farklı türde büyü, kehanet vb. ritüeller ya da faaliyetler. Bunlar aracılığıyla aldatıcı olanın, saklı olanın, görünmeyenin, kestirilemeyenin, söylenemeyenin, unutulmuşun karşısına gerçek olarak farz edilenin (bu aleturji süreci hükümdarın kendi bilinci, danışmanlarının bilgisi (*savoir*) ya da kamusal tezahürü olabilir) aydınlığa kavuşturulması söz konusudur. Hakikatin bize görünmesini sağlamak için dahil olduğumuz süreçleri ifade eden aleturji aracılığıyla tezahür eden ve iktidarın kullanımına eşlik eden hakikat, siyaset bilimi ya da siyasi yönetime yararlı bilginin ötesine geçmektedir. Foucault'ya göre her idari sistemde bir hakikat '*aşırılığı*' veya '*fazlalığı*' söz konusudur [...]. Foucault aleturji terimini, bu hakikati yönetmeyle ilgili teknik hünerden ayırmak için kullanır." Kaynak: "Yıldızlardaki Hakikat: Antikçağda Astroloji ve İktidar Kullanımı", Gürkan Ergin, *Cedrus* V (2017), s. 155-183. (ç.n.)

sırlarının mümkün olduğunca eksiksiz söze dökülmesini dayatıyormuş gibi görünür. Günahkâr varlığın ifşası [*manifestation*] olarak *eksomologesis* ile düşünce hareketlerinin dile getirilmesi olarak *eksagoreusis* karşı karşıya koyulabilir. Bu karşıtlık, görünüşe göre, hem bu pratiklerin her birine has teknoloji açısından hem de kurumsal bağlamları açısından gerekçelendirilir.

Tövbekârın *eksomologesis* tekniği bir dizi süreksizliğin yapılandırılmasına, şiddetle yoğunlaştırılmasına ve aydınlatılmasına dayanır. Bu süreksizlikler: önceki yaşamdan kopuş (o yaşamın biçimleri ve izleri terk edilir; cemaatten uzaklaşma) kişi kendini aşağılayarak cemaatin üyesi olmaya devam etmeye hiç de layık olmadığını gösterir; kendi bedeninden kopuş (beden açlığa, sefalete, bakımsızlığa maruz bırakılır; yaşam ile ölüm arasında bir çarpışma) çünkü kişi kendini Lazarus gibi mezarın eşiğinde tutarak bedenin ölümüne karşılık ruhun sonsuz yaşamını kabul eder. Bu süreksizliklerin, kopuşların ve çatışmaların etkileşimiyle zuhur biçiminde günyüzüne çıkar doğru [*le vrai*]. Bunlar işlenmiş günahlar değildir, koşullar ve failin sorumluluk payı gibi ayrıntılarla ortaya çıkan suçlar değildir; söz konusu olan günahkârın bedenidir, ilk günahın damgaladığı haliyle günahkâr bedendir: Ölmeye mahkûmdur, saf olmayan şeylerle kirlenmiştir, tatmin edemediği ihtiyaçların tutsağıdır. Dahası bu ifşa sadece saklı bir figürün açığa çıkarılması [*révélation*] değildir: Özne için bir sınamadır, daha doğrusu bizzat öznenin kendini sınamasıdır. İki anlamda sınamadır: Günahkâr bu alıştırmaya olabildiğince katı biçimde ve mümkün olduğunca uzun süre (en azından belirlenen zamana kadar) titizlikle bağlı kalırsa, kiliseyle barışma [*réconciliation*] hakkını "kazanacak"tır. Tıpkı ateşten geçirilen bir maden gibi, tövbekârın ruhuna bulaşmış pislikler de onun kendisine karşı şiddetli mücadelesinde kalsinasyondan geçirilerek ruhundan sökülüp atılacaktır. Tövbekârın *eksomologesis*'i benliğin kendisi üzerinde yürüttüğü arındırıcı [*purificatrice*]* sınamanın ikili ifşasıdır: olduğu şeyden vazgeçmesi, kirliliğe ve ölüme tabi olmaktan vazgeçmesidir.

* *Purification*'un kökündeki Latince *purus* (saf/arı) kelimesinin Yunanca *pur* (ateş) kelimesiyle benzerliği ateşten geçirip arıtma (kalsinasyon) analojisine temel oluşturmuştur; bu iki kelimenin ortak kökenden mi geldiği yoksa sonradan mı ortaklaştığı konusunda kesin bir bilgi yoktur. Latince ve Yunanca arasındaki geçişlerin ve oyunların gayet farkında olan Kilise Babaları'nın (2-5. yüzyıl) metinlerinde bu benzerlik açık veya örtük spekülasyon konusu olmuştur ve ruhların cehennem ateşinde yanması da onları arındırıp saflaştırmaya yönelik yorumlanmıştır. Ayrıca bkz. *pur*, *puros*, *purus*, *purifico*, *purgo*, *purago*, *purgatio*, *purgatorium*. (y.h.n.)

Keşiş de, öğrenilen ve talim edilen bir "sanat" olarak yaşamını uzun bir çalışmayla yeniden şekillendirirken kendinden vazgeçme sınamasından geçer. Ama başka bir anlamda ve başka yollarla. Kendini dünyadan zaten kopardığı için, kötülüğün hakikatini süreksizlik ve kopuş biçiminde değil, daha ziyade üçlü bir süreklilik biçiminde açığa vurmak zorunda kalacaktır: Kendisine, düşüncelerine, düşüncelerinin kendiliğinden akışına ve sinsi faaliyetlerine dair kesintisiz bir teyakkuz/uyanıklık; onu konuşmaya ve dinlemeye, itiraf ve biat etmeye mecbur kılan irşat ilişkisinin sürdürülmesi; ve herkes karşısında tevazu ve cemaat kurallarına sıkı sıkıya itaat. *Eksagoreusis*'e özgü ifşa dilden geçer, zorunlu bir söylem dahilinde gerçekleşir: İtiraf eden kişi davranışlarını yönlendirmekle görevli kişiyi muhatap almak zorundadır, üstelik bunu mümkün olduğunca sık ve eksiksiz bir şekilde yapmalıdır. Bu uygulamanın ana konusu ruhun derinliklerinde saklanan şeylerdir; bunların orada saklanmasının birinci sebebi ruhun ilk kıpırdanmaları olmalarıdır, ruha öyle bir yerleşmişlerdir ki bunlara keskin bir dikkatle yaklaşılmazsa gözden kaçabilirler. İkinci sebep ise bunların kendini aldatıcı kisveler altında gizleyen Ayartıcı'nın telkinleri olmasıdır. Bu nedenle *eksagoreusis*'in görevi doğruyu söylemektir ama kendi derinliklerindeki algılanmayan şeyleri aydınlatan ve Öteki'nin mevcudiyetini ortaya çıkaran bilme [*connaissance*] edimlerinin sonucu olarak doğruyu söylemektir. Böylece kendinden vazgeçme çok özel bir biçime bürünür: Mesele dikkati sürekli kendine odaklamaktır, mümkün olduğunca ayrıntılara inen ve derinleşen bir dikkattir bu. Ama tabii amaç esasında kendinin ne olduğunu öğrenmek [*savoir*] ya da bir öznelliğin saf, ilksel, otantik formunu ortaya çıkarmak değildir; Kötücül Varlık'ın [*Malin*] aldatmacalarının ruhun en derinlerindeki gizli oyunlarını okumak, böylece irade göstererek ayartıcı dürtülere kapılmayı reddetmek ve nihayet Tanrı'nın isteklerine ve mürşidin derslerine riayetle bütün kişisel istekleri terk etmektir.

Fazlasıyla şematik olarak ifade edersek şöyle söyleyebiliriz: Tövbe durumuna özgü *eksomologesis* "artık var olmama" ile ilgilidir (bu hal, yaşam ve ölümün sınırında, gerçek olandan vazgeçme yoluyla öteki dünyayı vaat eder; manastır yaşamındaki yoklama-itiraf uygulaması da "artık istememe"yi hedefler) bu hal, ruhun derinlerinden, doğru olanın formülasyonu yoluyla Öteki'yi defeder.

Üstelik bu iki uygulamanın her birinin kendine has kurumsal bir yeri olduğu görülür. Tövbe dramaturjisi müminler cemaatinde

kendine yer bulur; burada söz konusu olan, dalalete düşenlere ikinci bir can simidi ve kurtuluş şansı sunmaktır, ama öyle bir şekilde ki, telafinin aşikâr parlaklığı günahın yarattığı skandalı yansıtırken, düşmüşlük bağışlanma umuduna mukabele edebilsin. Yoklama-itirafa gelince, onun yeri manastır yaşamındadır; orada tefekkür gayesi düşüncenin kontrolünü zorunlu kılar, müşterek yaşam çile olarak itaat talimlerini gerektirir, irşat uygulaması çileci yaşamın ölçülü ve doğru yollarını belirlemelidir.

Daha ileride, bu karşıtlığa hangi sınırların getirilmesi ve onda nasıl düzeltmeler yapılması gerektiğini göreceğiz. Yine de bu karşıtlık, göreliteştirildiğinde, öğelerini bünyesinde barındıran bir bütünle ilişkilendirildiğinde bile akılda tutulmalıdır. Hıristiyan cemaatlerinde dünya yaşamı ile manastır kuralları altındaki yaşam arasındaki dimorfizm hem bu konuda hem de başka konularda o kadar değişmez ve önemli bir fenomendi ki belirleyici sonuçları olmaması imkânsızdı. Nitekim altıncı ve on altıncı yüzyıllar arasında tövbe prosedürlerinin geçireceği büyük değişikliklerin çoğu, bilhassa manastır ortamında yerleşik uygulamalardan kaynaklanmıştır. Yedinci yüzyıldan itibaren, kişiye özel ve tarifeli tövbe/kefaret manastırlardan çıktı; manastırlarda uygulanan bu düzenli ve sistematik yoklama [*examen*] uygulaması *devotio moderna* hareketiyle laik çevrelerde yayıldı; yoklama uygulamasının (bu fenomen on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda çok belirgindi) yayılmasının asıl faili de yine tarikatlardı. Yoklama (kendini ve başkalarını) tekniklerinin ve günahların sözlü olarak ifade edilmesi prosedürlerinin öneminin giderek artmasında ve buna paralel olarak "doğru-yapma"nın payının "doğru-söyleme"ye göre azalmasında manastır kurumları belirleyici rol oynamıştır. Bunlar, bin yıldan fazla, *sanatların sanatı*'nın, *regimen animarum*'un* daimi olmasa da genelde çok yoğun odağı oldu; onu geliştirdiler, yaydılar, bazen de kapsamını genişlettiler. Kimi zaman serbestçe kullanıldılar, insanlar bunu onlarla rekabet etmek ve etkilerini sınırlamak için kullanmaya çalıştı. Toplumlarımızda kendiye ve ötekilere dair deneyimleri karakterize eden konuşma eğilimi ve bilme istencindeki dikkate değer artışta önemli bir etken oldular. Ki on yedinci yüzyılda dogma açısından oldukça şüpheli bir şekilde itiraf etmenin vicdanlara rehberlik etmenin bir yolu

* Bu ifade Papa I. Gregorius'un *Regula Pastoralis* eserinin ilk satırlarında bulunur. Yunancası *oikonomia psukhon*. "Ars est artium regimen animarum" ("Ruhların yönetimi sanatların sanatıdır"). (ç.n.)

olduğu anlatıldığında, *eksagoreusis*'in *eksomologesis*'e üstün geldiği, en azından onu büyük ölçüde gölgede bıraktığı söylenebilir.[1]

Her halükârda Hıristiyan Batı'da "kabahat-işlemek" ve "doğru-söylemek" arasındaki ilişkilerin tarihi şu konuları ele almadan yazılamaz: bu iki biçimin varlığı, aralarındaki farklılıklar, gerilimler, on altıncı ve daha da çok bütün on sekizinci yüzyıl boyunca bireylerin yönetimi hem siyasi hem de dini açıdan büyük bir sorun haline gelip de sonunda birinin diğerine göre ayrıcalık kazanmasına yol açan tedrici hareket.

– II –

Gelgelelim bunların birbiriyle hiç örtüşmeyen ve birbirinden kökten ayrı iki kurumsal bütünden türeyen iki uygulama olduğunu düşünmek yanlış olur. Mesele daha karmaşıktır: Çünkü kurumları incelediğimizde bu pratiklerin nasıl da yan yana geldiğini ve birbiriyle karıştığını görürüz, ayrıca bizzat pratikleri irdelediğimizde, yalnızca bileşenleri değil, ikisine ortak bir temelin bulunduğunu da tespit edebiliriz.

1. Kesin olan bir şey var ki manastırdaki keşişin statüsünün tövbekâr statüsüne nazaran kendine has ayrıcalıkları vardı, nitekim keşiş en âlâsından tövbekâr hayatı sürdürmekte giderek daha kararlı bir surete bürünüyordu. "Dünyadan ve dünyaya hizmet etmekten vazgeçip hep Tanrı'ya hizmet etmeye yemin eden bir keşişten neden tövbe etmesi beklensin ki? [...] Keşiş için aleni tövbe lüzumsuzdur, çünkü o günahlarından yüz çevirmiş halde ağlar ve Tanrı ile ebedi bir antlaşma [*pacte*] akdetmiştir."[2]

Ne var ki, keşiş olduktan sonra ayrıca tövbekâr olma zorunluluğu bulunmasa da, manastır yaşamında tövbe ayinlerinin bazı unsurlarından yararlanılır. Cassianus'un metinleri, özellikle de Koinobit pratiklerine atıf yapan *Kaideler* bu hususta gayet açıktır: Bu eserde aleni tövbeye özgü biçimler betimlenir ve "*publice paenitere*" ifa-

---

1. *Eksomolegesis* ve *eksagoreusis* arasındaki karşıtlık ve tamamlayıcılık oyunu, özellikle 14. yüzyıldan itibaren Güney Avrupa'da çok önemli olan Tövbekârlar hareketlerinde açıkça görülür. (bkz. I. Magli, *Gli uomini della penitenzia*, Bologna, 1967). Burada gösterişli tövbe nümayişleri yoğun bir sözlü itiraf ve irşat uygulamasıyla bir araya getirilmiştir. 16. yüzyılın sonunda Fransız tövbekârları arasında, ayrıca irşat tekniklerinin ve çileci gösterilerin eş zamanlı geliştiği muhtelif Karşı-Reform hareketlerinde de aynı şey görülür.
2. [Riezli Faustus, *Discours aux moines sur la pénitence* (P. L., c. 58, str. 875-876), aktaran C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966, s. 131.]

desiyle pek çok kez karşılaşılır ama tabii burada söz konusu olan tövbekâr statüsü kazanmak değildir. Nitekim Paphnutius'un haksız yere ciddi bir günahla suçlanmayı tevazuyla kabul etmesi ve aleni tövbeler konusunda Tertullianus, Ambrosius veya Hieronymus'un metinlerinde geçen tövbekârla hemen hemen aynı muameleyi görmesi böyledir. "Ve kiliseden hemen uzaklaştı [...]; dualarında sürekli gözyaşı döktü, tuttuğu oruçları üçe katladı ve insanların karşısında kendini daha da gönülden alçalttı [...]. Yaklaşık iki hafta boyunca, zihnen ve bedenen büyük pişmanlık içinde herkesin ayaklarına kapandı; öyle ki, cumartesi ve pazar günleri, komünyona katılmak için değil, kapıda secde etmek ve af dilemek için sabah erkenden kiliseye koşardı."[3] Fakat ciddi günahları tazmin etmeye yönelik bu büyük gösterilerden aşağı seviyede, başka uygulamalara dair kayıtlar da bulunur, bunlar ayartının itirafı ile resmi ve uzun süreli *eksomologesis*'ler arasında yer alan orta karar pratiklerdir. Cassianus önceden belirlenmiş kesin bir tövbe eylemi gerektiren bir dizi günah da sıralar: kazara testi* kırmak; Mezmur söylerken azıcık da olsa yanılmak; gereksiz yere sertçe, küstahça cevap vermek; itaatte ihmalkârlık etmek; okumayı çalışmaya tercih etmek; ayin meclisinden [*synaxe*]** sonra hücreye dönmek yerine oyalanmak; yanında yaşlılardan biri yokken dış dünyadan biriyle konuşmak vb.[4] Cassianus öngörülen yaptırımı belirtmek için "aleni tövbe" ifadesini kullanır, gerçi bu, görünüşe göre, sadece kanonik tövbenin büyük dramaturjisinden alınan belli sayıda unsurdan ibarettir: uzlete çekilme, niyazda bulunma, tevazu hali[5] ("Bütün kardeşler ayin

3. Cassianus, *Conférences*, XVIII, 15. Paphnutius'un kefaret talep ettiğini anlatmak için kullanılan "*locum paenitentiae suppliciter postulavit*" ifadesine dikkat. Tövbekâr statüsünü niyaz etmenin geleneksel biçimidir bu.
* Cassianus'un metninde testinin hususiyetini belirtmek için "baucalis" (şarabı veya suyu soğuk tutmak için kullanılan kap) kelimesi kullanılmış, İngilizce ve Fransızca çeviriler de bu kelimeyi aynen aktarmış. Bunun sembolik bir anlamı olup olmadığına dair ek bir açıklama yok; öte yandan her ikisi de kutsal olan su ve şarabın konduğu kap olduğundan, ayrıca testi insanın da yaratıldığı malzeme olan topraktan yapıldığından ve Tanrı'nın insanı şekillendirmesi gibi insanın da kili işleyip şekillendirerek yaptığı bir emek ürünü olduğundan, testi kırmanın uğursuzluk alameti veya zımnen kutsal addedilen bir eşyaya karşı ihmalkârlık olarak sembolik bir anlamı da olabilir. (y.h.n.)
** *Synaksis* Antik Yunancada "meclis, toplantı" demek olup sinagog kelimesiyle aynı kökenden gelir (*sunago*: toplanmak). Hıristiyanların İncil'deki kutsal olayları ve azizleri andıkları mübarek günlerde düzenledikleri özel ayinler anlamının yanı sıra buradaki anlamı düzenli olarak yapılan komünyon ayinleridir. (ç.n./y.h.n.)
4. Cassianus, *Institutions*, IV, 16.
5. Aziz Hieronymus'un Pakhomios'un kurallarını verdiği Latince versiyonda şu ifade bulunur: "*aget paenitentiam publice in collecta, stabitque in vescendi loco*", *Praecepta et Instituta*, VI, Dom A. Boon, *Pachomiana Latina* içinde, Louvain, 1932.

meclisi için bir araya geldiğinde, yere kapaklanıp ibadet bitinceye kadar affedilmek için yakaracak ve affı ancak Başrahip'in kararıyla yerden kalkması buyurulduğunda elde edecektir."[6])

Burada, gösterişli tövbe ayinleri ile hal hareket ve düşüncelerin kontrolünün sürekli ve koşulsuz bir itaat ilişkisi içinde birleştiği manastır disiplininin tam bir taslağı görülür: Bu bitiştirmenin önemi iki yönlüdür.

Birincisi, artan bir vurguyla manastır kurumuna verilecek "tövbeyle ilgili" anlamı ortaya koyar. Tevazu, başkasına biat ve kalbin arınması yoluyla disiplinli bir tefekkür sanatı oluşturmak – görünüşe göre başlangıçta *coenobium*'da amaçlanan buydu.[7] Kaldı ki Cassianus manastır yaşamının ne gayesinin (*finis*) ne de hedefinin (*destinatio*) tövbe hayatı sürmek olduğunu söyler. Gelgelelim onun yazdığı metinlere bakınca bir kesişme ilkesinin ortaya çıktığı görülür. Nitekim bir yandan tövbe kavramından sonunda günahların Tanrı tarafından affedilebileceği bir dizi prosedür olarak bahsettiğinde ona dar bir anlam verir.[8] Ama ona ayrıca, yalnızca bu uygulamaların değil, aynı zamanda manastır yaşamındaki tüm ruhani alıştırmaların sonuçlarına atıf yapan çok genel bir tanım da verir: Böylece tövbe bir hal olarak nitelenir, keşişin ulaşmak için aramak, çabalamak zorunda olduğu bir hal: "Tövbe bundan böyle artık günah işlememekten ibarettir."[9] Bu halin alametleri vardır, yani kalbin onu günaha meylettiren şeylerden arınmış olması ve bu alametin (*indicium*) kendisinde, onun tanınmasını sağlayan işaretler vardır: Günahların imgesi kalbin kuytularından silinmiştir ve "imge" ile sadece onları düşünmekten alınan zevk değil, onların hatırlanması da anlaşılmalıdır.[10] Öyleyse tövbe şu pratikler sayesinde ve Tanrı'nın inayetiyle ruhta hasıl olan kalp temizliğidir: murakabe, tevazu, sabır, itaat, ihtiyat ve kendini ihtiyarların gözetimine emanet etmek, ayrıca onlardan hiçbir şey saklamama

6. Cassianus, *Institutions*, IV, 16.
7. Bununla birlikte, Suriye manastırcılığı manastır yaşamının tövbeyle ilgili yönü üzerinde durmuş gibi görünür (bkz. A. Voöbus, [*History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain, 1958]).
8. Cassianus şunları yazarken atıf yaptığı şey de işte tövbeyle ilgili bu eylemlerdir: "*Dum ergo agimus paenitentiam, et adhuc vitiosorum actuum recordatione mordemur*" (*Conférences*, XX, 7) ["O halde tövbe hep sürer ve biz de kötü eylemlerimiz için daima pişmanlık duyarız."]
9. A.g.e., XX, 5. "Nedamet getirdiğimiz veya vicdanen pişmanlık duyduğumuz günahları bundan böyle artık işlememekten ibarettir."
10. A.g.e.

kararlılığı. Ki manastır hayatının gayesi olan tefekkür/temaşa ancak böyle bir kalp temizliğiyle mümkün olduğundan, yalnızca kefaret prosedürü olarak değil, aynı zamanda sürekli korunan bir arınmışlık hali olarak anlaşılan tövbenin neticede manastır yaşamının kendisiyle örtüştüğü görülür.

Bu hayat aralıksız olarak günahların itirafına, tövbenin tezahürlerine, kalbin sırlarının keşfedilmesine ve ruhu açmaya yönelmelidir. Şu sözler ağızdan düşmez: "O halde tövbe ettiğimiz sürece [...] günahlarımızın tevazuyla itiraf edilmesi sonucu rahmet yağmuru gibi ruhumuza düşen gözyaşları vicdanımızdaki kinci ateşi söndürecektir."[11] İşte tam da bu düşüncenin, en derin kıvrımlarına kadar, ayartının uyandırdığı, onun ilk tohumlarını eken ya da son izlerinin varlığını sürdürmesine izin veren her şeyden arınmasını sağlayacaktır. Netice unutuş ve kalbin sükûtudur. İtirafın ve unutmanın bu güçlü nabız atışlarında manastır hayatı ne olduğunu ortaya koyar: en âlâ tövbe hayatı; tövbe (alıştırma) için tövbe (hal) – bu hal daimi bir alıştırma gerektiren bir mücadeleden başka bir şey değildir.

Manastır yaşamını tövbe yaşamının pratiği olarak tasavvur etme yönündeki bu eğilim böylece kayda değer tarihsel öneme sahip kurumsal bir evrime eşlik etti. Koinobitlere özgü disiplin, hiyerarşi ve itaat ilişkileri, ortak yaşam ve bireysel davranış kuralları (büyük tövbe ayinleri ile düşüncelerin sürekli incelenmesi arasında) orta karar denebilecek uygulamalara giderek daha fazla yer verdi. Bunlar ayrıca belirli yaptırımların belirli günahlarla eşleştirildiği bir tüzük tanımlama eğilimi gösteren, hukuki ve düzenleyici mahiyete sahip uygulamalardı. Aslında bu gelişme Cassianus'ta olsa olsa anahatlarıyla mevcuttur; burada mesele daha çok en küçük zaafların bile nasıl da kefaret ödemeye yönelik sert, aleni ve aşağılayıcı eylemlerle tazmin edildiğini göstermekti. Sözgelimi haftalık görevini icra eden bir rahip yere düşen üç mercimeği gözden kaçırdığı için alenen kefaret ödemiştir [tövbe etmiştir];[12] aynı şekilde Aziz Hieronymus'un naklettiğine göre, Paula tarafından yönetilen üç kadın manastırında, konuşmada aşırıya kaçmanın cezası ortak sofradan menedilmek ve yemekhane kapısında ayakta durmak olmuştur.[13] Fakat Cassianus'un *Koinobitlerin Kaideleri* ile *Hocanın İdaresi* veya

11. A.g.e., XX, 7.
12. Cassianus, *Institutions*, IV, 20.
13. Aziz Hieronymus, mektup 107, 19.

Aziz Benedictus'un *İdare*'si arasında yapılacak bir karşılaştırma, günah ile tövbe arasında öncekilerden oldukça farklı bir ilişki kuran bu disiplin tüzüklerinin artan önemini gösterir. Öncelikle bu ilişki kabahatin değerlendirilmesini içerir. Durumu başrahipe nakletmeden önce amirler işe azarlayarak başlar, ardından başrahip de hüküm verme hakkını icra eder. Ayrıca bu ilişki bir orantılılık ilkesi içerir: "Aforoz ya da ceza günahın ciddiyeti ölçüsünde olmalıdır, günahın ne kadar ciddi olduğu başrahibin hükmüne bakar." Bu ilişki yine aleni günahları, "içeriği gizli olanlar"dan açıkça ayırır. Gizli günahlar yalnızca başrahibe ve "kendi yaralarını ve başkalarının yaralarını sağaltabilecek" birkaç yaşlıya açıklanmalıdır. Son olarak, bu ilişki hatayı yavaş yavaş düzeltme ilkesi barındırır (on beş yaşından küçük suçlulara aynı cezalar uygulanmaz; suçun tekrarlanması cezayı değiştirir; başrahip suçluya nasihat eder ve ona özellikle göz kulak olmalıdır).[14]

Bir cümleyle özetlersek: Manastır kurumu, kendini daimi tövbe hayatının yeri olarak sunduğu ölçüde, kötülüğü defederek, ıslah ederek ya da iyileştirerek onun affedilmesini sağlamaya yönelik bir dizi yöntem geliştirdi. Bir uçta *eksomologesis*'in gösterişli ayinsel biçimleri, diğer uçta ise *eksagoreusis* söylemindeki yoklama ve itiraf teknikleri bulunur ve bunların arasında da günahların ciddiyeti ile onlarla orantılı cezaları tanımlayan bir tüzüğe göre cezalandırma yöntemleri. Tövbe statüsünü gösteren "eylemler ve jestler" aracılığıyla doğrunun ifşası (bir bakıma *doğrulaştırma* [*véri-fication*]) ile bunun daimi bir irşat ilişkisi içinde ifade edilmesi (*hakikati söyleme* [*véri-diction*]) arasında manastır kuralı daha sonra Batı Hıristiyanlığında kötü [*mal*] ile doğru [*vrai*], "kabahat işleme" [*mal-faire*] ile "doğru söyleme" [*dire-vrai*] arasındaki ilişkinin en önemli biçimi haline gelecek şeyi, yani *hukuk söylem*ini [*juri-diction*] ortaya koyar.*

2. Tersine, halk tarafında yalnızca aleni tövbenin törensel biçimlerini görmek de aynı derecede yanlış olur. Keşişler arasında olduğu

14. Aziz Benedictus'un *İdare*'si, XXIV, XLIV, XLVI; bkz. *Hocanın İdaresi*, XIV.

* *Véri-fication*: Foucault'nun *eksomologesis*'le bağlantılı olarak kullandığı kavram. Kelimenin sözlük anlamı "doğrulama, tahkik etme, teyit etme, sağlamasını yapma". Burada etimolojik anlamına vurguyla: *verus* + *facere*: doğru-yapma, doğrulaştırma. *Véri-diction*: Foucault'nun kendi türettiği, *eksagoreusis*'le bağlantılı olarak kullandığı ve *juridiction*'la kıyasladığı kavram. *Juridiction*: Kelimenin sözlük anlamı "hukuki yargı, yargı yetkisi". Burada etimolojiye vurguyla: *iuris* (hukuk) + *dico/dictio* (söylemek/söylem). Daha ayrıntılı açıklama için bkz. s. 131-132'deki dipnot. (ç.n./y.h.n.)

gibi, onlar arasında da tövbekârlar sınıfına mensup olunduğunu gösteren kanonik biçimlerden irşadın incelikli modalitelerine kadar uzanan çeşitli uygulamaların her derecesi bulunuyordu.

Her şeyden önce, vaftizle arınmayı tartışma konusu yapan ciddi günahlar ile kemale ermekten hâlâ ne kadar uzak olunduğunu gösteren günlük küçük zaaflar arasındaki başlangıçtan beri işaret edilen farka dikkat edilmelidir. İkinci yüzyılda tövbe hakkında uzun tartışmalara yol açan üç büyük "düşüş" putperestlik, cinayet ve zinaydı. Daha sonra, günahlar sistemi ve kanonik tövbeyi gerektiren günahlar ile böyle bir tövbenin "gerekli olmadığı" günahlar arasındaki ayrım çok daha karmaşık hale geldi. İki ayrım ekseni ortaya çıktı: bir yanda aleni ve gizli ayrımı, diğer yanda ağır ve hafif ayrımı. Bir yanda şunun öne sürüldüğü görülür: Tövbenin aleniliğinin günahkârın kendini aşağılaması ve ifşa etmesi işlevlerinin yanı sıra günahın aleniliğine tekabül etmek gibi bir rolü olmalıdır; ibret, rezaleti telafi etmelidir. Fakat tersine, eğer günah gizliyse ve kimsenin günaha girmesine yol açmıyorsa ya da kimse için kötü örnek teşkil etmiyorsa, gösterişli bir *eksomologesis*'in yaratacağı velvelenin zararlı etkili olabilir. Gizli günahın tövbesi de "mahrem" olmalıdır düşüncesi buradan gelir. Aziz Augustinus'un sözleriyle: "Herkesin gözü önünde işlenen günahlara herkesin huzurunda, gizlice işlenenlere ise daha gizliden mukabele edilmeli."[15] Aynı zihniyete sahip Aziz Leo, az zaman sonra, günahkârlar tarafından işlenen kabahatlerin listesini alenen okuma uygulamasını (muhtemelen yereldir bu) eleştirecek ve günahların ayrıntısının sadece gizlice günah çıkarılırken açıklanmasını tavsiye edecektir. Dahası beşinci ve altıncı yüzyıllarda aleni olmayan tövbe biçimleri için sunulan argümanlar şu bakımından da ilginçtir: Törensel ayinlerden hazzedilmediğini, bu tür aşağılamalara boyun eğmekten son derece rahatsız olunduğunu ve bir tövbe statüsünün kabulünü yaşamın son anına ertelemeye (ki böylece tüm içeriğini kaybeder) meyledildiğini gösterirler açıkça. Aziz Leo'nun ihtiyatlı olmaya dair tavsiyesi buradan kaynaklanır: Bir günah işlediğinde insanların önünde yüzünün kızarmasına izin vermek iyidir, lakin öyle günahlar vardır ki bunları alenen açıklamamak daha iyidir çünkü onları alenen itiraf edenlerin düşmanlarının işine yarayabilirler.[16] Pomerius *Vita*

15. "*Corripienda sunt secretius quae peccantur secretius*", Aziz Augustinus, Vaaz 72 (P. L., c. 38, str. 11).
16. A.g.e.

contemplativa'da daha da ileri gidecektir [çünkü] hatalarını itiraf etmekten utananlara kendi kendilerine tövbe etmelerini ve cemaatten gönüllü olarak ayrılmalarını tavsiye eder.[17] Her halükârda bu, Karolenj dönemi ilahiyatçılarının Aziz Augustinus'un otoritesine dayanarak öne süreceği ikili bir sistem (aleni günah–aleni tövbe; mahrem günah–mahrem tövbe) olacaktır.

Diğer ayrım ağır günahlar ile hafif günahlar arasında yapılır. İlk önce putperestlik-cinayet-zina üçlüsüyle tanımlanan küçük günahlar az çok On Emir'de belirtilen günahlara benzer şekilde genişletilip sistemleştirilmiştir.[18] Arles piskoposu Caesarius da bu günahlara ilişkin muhtelif vaazlarında şu şekilde özetlenebilecek bir liste verir: küfür, dinden dönme ve hurafe; cinayet, zina, cariye alma, fuhşiyat; kanlı veya şehvani gösteriler; hırsızlık, yalancı şahitlik, yalan yere yemin ve iftira.[19] Bu büyük günahlar hafif veya günlük kabahatlerden ayrılır; bu tür kabahatler hiç farkına varmadan işlenebilir ya da en azından bunlara bazen pek önem verilmez. Aziz Cyprianus işte bu küçük günahlar için rahiplere başvurmayı, onların huzurunda "nezaketle ve suçunu kabul ederek" günah çıkarmayı ve bir çare bulsunlar diye vicdanın yükünü onlara açmayı öğütler.[20] Fakat o kadar mühim olmayan bu günahlar için tövbe statüsüne müracaat etmek gerekmez. Bunun yerine çeşitli yollar devreye sokulabilir. O zaman Cassianus'un yirminci *Sohbet*'inde hatırlattığı ünlü bağışlanma yolları listesine atıfta bulunulabilir: hayır işleri yapmak, sadaka vermek, gözyaşı dökmek, günah çıkarmak, kalben azap duymak, yaşamına çeki düzen vermek, azizlerin şefaati,

17. Pomerius, *De vita contemplativa*, II, 7 (P. L., c. 59, str. 451-452).
18. Aziz Augustinus vaaz 351 (7)'de tövbenin üç biçimini (vaftizden önceki tövbe, insanın tüm yaşamına rengini vermesi gereken tövbe ve ciddi günahların karşılığı olması gereken tövbe) açıklarken [sonuncusu hakkında] şunu söyler: Bu tövbe "*pro illis peccatis* [...] *quae legis decalogus continent*" [On Emir'de içerilen günahlar için] edilmelidir. Vaaz 352 (8)'de, yine üçüncü tövbe biçiminden bahsederken, onun ağır yaralarla ilgili olduğunu söyler: "Belki zinadır, cinayettir, küfürdür; her halükârda ciddi bir meseledir, kurtuluşu tehlikeye atan ölümcül bir yaradır."
19. Bkz. C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule*, Paris, 1952, s. 91. Bu ölümcül günahlar listesi elbette farklı türde bir analizin alanına giren büyük günahlarla karıştırılmamalıdır çünkü mesele kökeni, yani günaha yol açabilecek "ruh"u tanımlamaktır. Bu sekiz "kötü ruh"un tanımlanması manastır geleneğinden gelmiştir. Söz konusu tanım Euagrios ve Cassianus'ta bulunur. Bkz. A. Guillaumont, "Önsöz", *Traité pratique* [d'Évagre Le Pontique].
20. Aziz Cyprianus, *De lapsis*, XXVIII (P. L., c. 4, str. 488). Ancak Aziz Cyprianus'un küçük günahlar için bile, kanonik ritüele göre bir süre tövbekâr statüsü almak gerektiğine işaret ediyormuş gibi göründüğünü kaydedelim (mektup XVI, 2 ve XVII, 2).

başkalarını dine davet etmek, suçları bağışlamak. Fakat her şeyden önce, günaha ve günahkâra bağlı olarak kefaretin nasıl ödeneceğini seçmek bir terapist olarak rahibin görevidir. "İnsanlar çok farklı şekillerde günah işledikleri için, aynı şekilde iyileştirilemeyecekleri de aşikârdır, kimisi hataları öğretilerek, kimisi nasihatle, kimisi hoşgörüyle, kimisi kınanarak ıslah olur."[21]

Böylece ruhban sınıfından olmayanların oluşturduğu cemaat içinde yaşam rehberi ve ruhların mürşidi olarak rahibin rolününün şekillendiği görülür. Manastır ortamında kuşkusuz daha yoğun, düşünülüp taşınılmış ve itinayla teorileştirilmiş bir şekilde gelişen *ars artium* [sanatların sanatı] piskoposun (veya rahibin) sorumlu olduğu müminler karşısında yerine getirdiği işlevlere bigane kalmamıştır. Bu da iki ilke uyarınca gerçekleşir. Birincisi, tüm Hıristiyan yaşamının tövbe yaşamı olması gerektiği ilkesidir; *metanoia*, vaftizle birlikte gelen bu değişim anlık bir eylem değildir: "Niyaza eşlik eden daimi tevazu"un hâkim kılındığı yaşamın tamamını kapsamalıdır.[22] O halde piskopos yapılan kötülükle uğraşırken, onu anlamaya çalışırken ve kötülüğün defedilmesiyle ilgilenirken sadece tövbe "ihsan eden", kutsayan, birinin kiliseye geri kabul edilmesine karar veren kişi olarak davranmakla kalamaz, her an herkesin varlığına ve gündelik hayatına göz kulak olmalıdır. Buradan da ikinci ilke çıkar: Cemaatin başında bulunan ve piskopos ya da rahip diye adlandırılan kişi sürüsünü gözeten çoban gibi olmalıdır, [herkese] ve bireysel olarak [her mümine] ihtimam göstermeli ve onları ruhlarının en derinlerine kadar anlamaya çaba göstermelidir. Altıncı yüzyılın başında Aziz Gregorius'un söylediği gibi, en önemlisi herkesin bildiği gözle görülür günahlar değil gizli kabahatlerdir. Delinmesi gereken duvarlar ve açılması gereken gizli kapılar vardır[23] ve papazın müminlerin dışarıdan görülen davranışlarını dikkatle incelemesinin sebebi kalplerinde ne denli iğrenç, ne denli canice şeyler barındırabildiklerini keşfetmektir.[24]

Bu nedenle irşat ilişkisi ve yoklama-itiraf pratiği üçüncü yüzyılda en karmaşık biçimde geliştirilmesini *coenobium* kurumuna borçlu olsa da sadece bu kuruma mahsus değildir. Nitekim Aziz

21. Pomerius, *De vita contemplativa*, II, 1.
22. Aziz Augustinus, *Sermon* 351.
23. Burada Büyük Gregorius, daha sonraları vicdan yönetimi ve yoklama yöntemleri konusunda sık sık alıntılanacak olan Hezekiel'den bir bölüme atıf yapıyor: "Duvarı deldim, orada bir kapı gördüm" (8:8).
24. Büyük Gregorius, *Pastoral*, I, 9.

Cyprianus, zulüm hüküm sürerken,* özellikle genel eğitim görevleri ve düşmüşlerin ihtiyaç duyduğu yardım, gözetim ve teşvikler üzerinde durmuştur.[25] Aynı şekilde Aziz Ambrosius da eğitim görevini piskoposluk makamının başlıca görevleri arasına çok daha net biçimde yerleştirir: "*Episcopi proprium munus docere populum*" [Piskoposların esas görevi halkı eğitmektir].[26] Fakat, altıncı yüzyılın başında, Büyük Gregorius'un *Regula pastoralis* başlıklı eserine Nazianzoslu Gregorios'a açıkça atıf yaparak başlaması önemlidir, böylece manastırdaki başrahip ya da ihtiyar gibi piskopos ya da rahibin rolünün de ruhları irşat etmek olduğunu işaret ediyordur sanki. "Ruhları yönetme sanatı sanatların sanatı, ilimlerin ilmidir. Ruhların yaralarını iyileştirmenin bedenlerin yaralarını iyileştirmekten çok daha zor olduğunu kim bilmez ki";[27] hiç kimse hastalıkların devasını bilmeden kendine hekim diyemez; "Buna rağmen kimileri bu ilahi ilmin kurallarını bilmeden ruh hekimliğine soyunmaktan çekinmiyor."[28]

Velhasıl, tövbe pratiklerinin analizi veya daha kesin bir ifadeyle kötülük-işleme ile doğru-söyleme arasındaki ilişkilerin analizi iki şekilde ele alınabilir: İki farklı prosedürü yani *eksomologesis* ve *eksagoreusis* prosedürlerini ortaya çıkaran "teknik" veya "prakseolojik" bir bakış açısına göre ya da uygulamaların sürekliliğini ortaya çıkaran kurumsal bir bakış açısına göre, burada bu iki şema bitiştirilir, birleştirilir veya orta figürleri şekillendirir. O halde hakikat prosedürlerinde ikililik veya aleturji biçimlerinde ikililik söz konusudur, yahut Hıristiyanın kendisini (bedenini ve ruhunu, yaşamını ve söylemini) arınmak istediği kötülüğün hakikatinin

---

* Kilise Babası Kartacalı Cyprianus'un yaşadığı dönemde, 250 yılının başlarında Roma İmparatoru Decius'un "Zulmü" başlamıştır. Decius'un, imparatorluğun tamamında Tanrılara kurbanlar sunulması için bir ferman yayınlaması üzerine Cyprianus kilisesine liderlik etmeye devam edebilmek için saklanmayı tercih etmiştir. Özellikle Kartaca'da ortalığı kırıp geçiren zulüm sebebiyle birçok Hıristiyan dinden dönmüştür. Bunlar daha sonraları "*Lapsi*" (düşenler) diye adlandırılmıştır. Çoğunluk Roma tanrılarına kurbanlar sunduklarına dair belgeler imzalamış (*libelli*) ve bu sayede zulümden kurtulmuş veya mülklerine el konulmasının önüne geçmiştir. (ç.n.)

25. Örneğin Aziz Cyprianus, mektup VIII, XXX, XLIII. Ya da yine düşmüşlerin yeniden entegrasyonu konusunda: "Her birinin davranışlarını, yapıp ettiklerini ve faziletlerini incelemek; günahların doğasını ve niteliğini hesaba katmak… Dinsel açıdan özenli bir incelemeden sonra, bize gelen taleplerin kabul edilmesini sağlamak." (Mektup XV)

26. Aziz Ambrosius, *De officiis ministrorum*, I, 1.

27. [Nazianzoslu Gregorios, *Discours II*, 16.]

28. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, I, 1.

belireceği mahal haline getirme yolları söz konusudur. Ama bunun yanı sıra hem kurumsallaşmış pratikler ve ritüeller derecelendirilir, hem de alenen ve törenle çileye girmekten gizlice ve neredeyse sürekli itirafta bulunmaya kadar uzanan ve bireylere empoze edilen bir dizi davranışla kötülüğe mukabele etmeye yönelik davranış biçimleri derecelendirilir.

Demek ki aleturjinin iki büyük biçimi icra edilir; bunlar, geleneksel yaşam ile manastır kurallarına göre sürdürülen yaşam arasındaki statü farkına rağmen, belli bir birlik arz eden kurumsal bir alan sayesinde birbirini destekler ve birbirine yaklaşır. Oldukça özel bir iktidar biçiminin varlığından müteşekkil bir birliktir bu. Öyle ki diğer toplumlarda ve dinlerde eşdeğeri kuşkusuz son derece zor bulunan, Hıristiyan Kiliselerine özgü bir iktidar söz konusudur burada. Bu iktidarın en önemli işlevlerinden biri müminlerin yaşamlarını tövbe yaşamı olarak sürdürmelerini sağlamak ve kötülüğün bedeli olarak hakikat presedürlerinin (*eksomologesis* ve *eksagoreusis*) uygulanmasını sürekli talep etmektir.

– III –

Çobanın sürüsü üzerindeki otoritesiyle aynı şekilde uygulanacak insanlar üzerinde bir iktidar fikri Hıristiyanlıktan çok önce ortaya çıkmıştır. Hayli eski bir dizi metin ve ayin çobanla hayvanlarına atıf yaparak kralların, tanrıların veya peygamberlerin kılavuzluk etmekle yükümlü oldukları halklar üzerindeki gücünü anlatır.

Görünüşe göre (ilahi veya hükümdarlıkla ilgili) pastorallik teması Mısır'da ve Mezopotomya'da (oldukça basit düzeyde kalsa da) somut ve belirgindir. Firavunlar taç giyme töreninde çoban amblemleri taşırdı.[29] Çoban sözcüğü Babil ve Asur krallarının unvanları arasında yer alıyor, onların hem tanrıların [vekilleri] olduğunu hem de sürünün iyiliğini tanrılar adına gözetmek zorunda olduklarını ifade ediyordu.[30] Fakat İbranilerde pastorallik teması çok daha geniş ve karmaşıktır. Ebedi Olan* ile halkı arasındaki ilişkilerin büyük bir bölümünü kapsar. Yahve önderlik ederek yönetir: Şehirden ayrıldıkları zaman İbranilerin başında yürür ve gücüyle onları "kutsallığının otlaklarına doğru götürür."[31] Ebedi

29. H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, Paris, 1951, s. 161.
30. C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londra, 1948.
* Tanrı'nın Tevrat'taki isimlerinden biri: *El Olam* (Tekvin 21:33). "Âlem" kelimesi de aynı kökten gelir. (y.h.n.)
31. Mısır'dan Çıkış 15:13.

Olan, en âlâ çobandır. Çoban göndermesi Davud'un krallığını da karakterize eder; onun saltanatının meşruiyetini sağlayan şey Tanrı'nın ona sürünün sorumluluğunu vermiş olmasıdır.[32]* Bu sözcük ayrıca, halkın başına getirilip Yahve'nin iradesini halka ileten ve koyunlarını iyi idare etmek için O'nun rehberliğini izleyen kişilerin rolünü de niteler. "Musa ve Harun'un eliyle halkımı bir sürü gibi güttün."[33] Aynı zamanda mesih vaadine de işaret eder; gelecek olan yeni Davud olacaktır. Koyunlarını sağa sola dağıtan tüm kötü çobanların aksine gelecek olan, Tanrı tarafından sürüsünü ona geri getirmekle görevlendirilmiş eşsiz bir çoban olacaktır.

Buna mukabil, Klasik Yunan'da pastoral iktidar teması görünüşe göre önemli bir yer işgal etmemiştir. Homeros'taki hükümdarlar gerçekten de "halkların çobanları" olarak adlandırılıyordu, ama onda eski ritüel niteliğinde bir unvanın izinden fazlası yoktu. Fakat daha sonra Yunanlar, yurttaşlarla onları yönetenleri birbirine bağlayacak ilişkiler için çobanla koyunları arasındaki ilişkiyi model almaya pek yanaşmamışlardır. Çoban sözcüğü ne İsokrates'in ne de Demosthenes'in politik kelime dağarcığında yer alır.[34] Bunun istisnaları, Pythagorasçılar (kimilerine göre burada Doğu, hatta bilhassa İbrani etkisi vardır, kimilerine göre de bu her yerde rastlanabilecek harcıâlem bir mefhumdur)[35] ve elbette Platon'dur (*Devlet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı*). Bu ilk iki metinde çoban teması nispeten tali bir unsurdur. Thrasymakhos'un savlarını ahlaki açıdan eleştirmeye[36] ya da bazı ast yargıçların işlevlerini tanımlamaya hizmet eder.[37] Buna karşılık *Devlet Adamı*'nda merkezi bir konuma sahiptir. İş

32. Philippe de Robert, Davud'un pastoral unvana sahip olduğunu düşünmektedir; diğer krallara yalnızca toplu halde çobanlar [*pasteurs*] deniyordu ve amaç onları "kötü çobanlar" [*mauvais bergers*] olarak adlandırmaktı (*Les Bergers d'Israël*, Genève, 1968, s. 44-47).

* Bu paragrafta "çoban" anlamına gelen üç ayrı kelime kullanılıyor: *berger*, *pâtre*, *pasteur*. İkincisi ve üçüncüsü, etimolojik olarak, Foucault'nun kullandığı anlamda "pastoral" kelimesiyle ilişkili. (y.h.n.)

33. Mezmurlar 77:21 [Mezmurlar'da "halkımı" değil "halkını" denir].

34. İsokrates'te daha çarpıcı olan şey şudur ki, *Areopagitikos*'taki iyi yargıç tanımı yargıca başka yerlerde çobanla ilişkilendirilen çeşitli işlevler ve erdemler atfeder.

35. İlk görüş Grube'e aittir, bunun için onun hazırladığı Arkhitas'ın *Fragmanlar* edisyonuna bakılabilir. İkinci görüş ise A. Delatte'a aittir. Bkz. *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris et Liège, 1922. Stobaios'un alıntıladığı pseudo-Arkhitas'a ait metinler *nomos* [yasa] ve *nomeus*'u [çoban] buluşturur ve Zeus'u *Nomios* diye adlandırır.

36. Platon, *Devlet*, I, 343-345.

37. Platon, *Yasalar*, X: Çobanlar "yırtıcı hayvanlar"la karşılaştırılır ama efendilerden farklıdırlar.

"krala has" hükmetme sanatının ne olduğunu tanımlamaya gelince şu temaya dönülür: Kral insanların çobanı değil midir? *Devlet Adamı*'nda konuşanların bölme yöntemini bu temaya tatbik etmekte başarısız olduklarını biliyoruz. Başarısızlığa uğramalarının sebebi şudur: Sürü söz konusu olduğunda çobanın kendine has faaliyeti (sürüyü beslemek, ona özenle bakmak, müziğinin sesiyle önderlik etmek ya da bereketli birleşmelere ön ayak olmak) fırıncının, doktorun veya sporcunun işlevlerini belirleyebilir, fakat politik iktidarı icra eden birini kendine has nitelikleriyle tanımlayamaz. Daha doğrusu mitin verdiği derse göre dünyanın evreleri ayırt edilmelidir. Dünya kendi ekseni etrafında belirli bir yönde döndüğünde, her tür kendi ruh-çobanı [*génie-pasteur*] tarafından yönlendirildi. İnsan sürüsüne de "tanrısallığın kendisi" rehberlik ederdi. İnsanlara yiyecek olarak her şey verildi ve öldükten sonra hayata döndüler. Karşımıza şu manidar iddia çıkar: "Tanrı onların çobanı olduğu için siyasal bir teşkilata ihtiyaçları yoktu."[38] Ama dünya ters yönde dönmeye başlayıp da çoban-tanrı geri çekilince insanlar yönetilmeye ihtiyaç duydu. Fakat ihtiyaç duydukları yönetici çoban değil, şehirdeki unsurları bir örgünün iplikleri gibi birbirine bağlamaya ehil biridir. Farklı farklı bir sürü bireyden sağlam bir kumaş yapmalıdır. Devlet adamı çoban değil dokumacıdır. Öyleyse Platon çoban figürünü hepten dışarıda bırakmaz ama rolünü böler. Bir yandan onu efsanevi bir tarihin geçmişine iter, diğer yandan da işlevini hekimin ve beden okulu yöneticisinin yardımcı faaliyetleriyle sınırlandırır. Ama mesele gerçek şehri ve iktidarı icra eden kişinin rolünü analiz etmek olunca onu devre dışı bırakır. Yunanistan'da siyaset çobanlık işi değildir.

Pastoralliğin iktidarın en yüksek biçimlerini temsil etmeye uygun bir imge olarak ortaya çıkabilmesi için Hellen ve Roma kültüründe Doğu kökenli temaların yayılmasını beklemek gerekecektir: Aleksandreialı Philon'un sözleriyle: "Çobanın görevi o kadar yücedir ki, bu görev haklı olarak yalnızca krallara, bilgelere, pirüpak ruhlara değil, kadiri mutlak Tanrı'ya da atfedilmiştir."[39] İmparatorluk döneminin siyasi literatüründe, prensin gücü bazen çobanın gücüne benzetilir: Bundan maksat ya egemenle halkı birbirine kenetleyecek karşılıklı bağlılığı ortaya koymak[40] ya da

38. Platon, *Devlet Adamı*, 271e.
39. Aleksandreialı Philon, *De agricultura*, 50.
40. Dionysos Khrysostomos, *Discours*, I.

tebaalarına hükmeden kişinin çobanın hayvanları üzerindeki üstünlüğünü andıran üstünlüğünü yüceltmektir.[41]

*

Bir süreliğine yerleri ve kronolojiyi unutalım. Çoban figürünün görüldüğü farklı kültürlerde nasıl bir konumda olduğunu ve ne anlama geldiğini öğrenmeye çalışmayalım. Bu figüre, Hıristiyanlığın hâkim olacağı ve ona Batı tarihinde ilk kez kurumsal bir biçim vereceği dönemde, Hellenistik ve Roma dünyasında dolaşımda olan bir tema gözüyle bakalım. Peki, çoban figüründe ne tür bir iktidar temsil edilmiştir?

1. *Bir araya toplamak.* Onun iktidarı kalabalıkla/çoklukla [*multitude*] asli bir ilişkiden oluşur; iktidarını satıhtan ziyade (sayısız olsa da) sayı üzerinde icra eder. Başkaları sağlam temeller üzerine bir devlet, bir şehir, bir saray inşa eder. O ise kalabalığı toplar. "İsrail'i dağıtan onu bir araya toplayacak, bir çobanın sürüsünü koruduğu gibi koruyacak."[42] Bu toplama iki işlem gerçekleştirir. Birlik/teklik zira çoban tek ve yegâne olduğundan, "halklar"ı biricik iradesine "boyun eğdirerek" koyunlarının birliğini sağlar; egemen çoban sayesinde "krallıktaki bütün insanlar uygun adım yürür".[43] Ve anlık eylem: Çokluğu, sürüyü her an doğuran onun sesi, onun jestidir: "Islık çalıp onları toplayacağım."[44] O başlarında olmadığında hayvanlar dağılır gider. İmparatorluğun kurucusunun ya da yasa koyucunun aksine o ardında eser bırakmaz.

2. *Rehberlik etmek.* Bir ülkenin sınırlarını tespit etmek, yeni topraklar fethetmek çobanın özelliği değildir. Onun ikametgâhı güzergâhıdır. Kırları geçer, pınarlara götürür, çölde yol alır. Mısır halklarının çoban tanrısı Amon "halkı bütün yollardan geçirdi", "mükemmel işlerinin her birinde krala hep rehberlik etti".[45] Ço-

41. Aleksandreialı Philon'un naklettiğine göre, Caligula için, "Hayvanlara çobanlık edenlerin kendileri öküz, keçi ya da koyun olmadığından", insan soyunun çobanı olan kendisi de daha üstün bir soya, yani insani değil ilahi bir soya mensup olmalıdır (alıntılayan P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, 1976, s. 738). Sürünün ortasında bir sığırtmaç değil de boğa olan prens metaforu için bkz. Dionysos Khrysostomos, *Discours*, II.
42. Yeremya 31:10.
43. C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, s. 39.
44. Zekeriya 10:8.
45. S. Morenz, *La Religion des Égyptiens*, Paris, 1962, s. 94.

ban yaylacılığın [*transhumances*] efendisidir. Diğerleri iktidarlarını kullandıklarında, çoğunlukla "yukarıda" kalırlar, oysa o "ileriye" gider: "Ey Tanrı, sen halkının başında çıktığında..."[46] Bu birçok asli farka gönderimde bulunur: Onun iktidarının varlık sebebi onun bulunduğu yerde değildir, amacı başka yerde ve daha sonradır. Misyon biçiminde bir iktidardır. Yasayı bir kez temelli koymaktan değil, hedefi belirlemekten ve koşullara, en iyi yola göre her an seçim yapmaktan oluşur. *İşaret eden* bir iktidardır. Son olarak, çoban halkları kendi iradesine boyun eğdirmek yerine onlara kendisinin izlediği yolu gösterir; onlara örnek olur ve korkuyla titreten bir kudretten çok bir parça gizemli benzersiz bir kuvvetle yönetir onları. *Sürükleyip götüren* bir iktidardır.

3. *Beslemek*. "Tanrı'nın pastoraline katılan, ülkeye mukayyet olup onu besleyen şanlı yoldaş, bereket çobanı."[47] Çoban vergi toplayan ya da hazinesine hazine katan biri değildir. Onun rolü, hayvanları bol bol yedirip içirip büyütmektir. İyi hükümetlerin devleti zenginleştirdiğini ifade eden geniş anlamda değil, bir bir herkesin bakımını sağlamak gibi kesin bir anlamda hayatı bereketlendirir. "Ey çobanım, senin hayırsever ağzından ötürü bütün halk endişeyle sana bakıyor." O besleyici ilkedir. Sofistler ve onlarla birlikte Thrasymakhos da çobanın iktidarının diğerleri gibi bencilce olduğunu, onun "gece gündüz" hayvanları kendi yararına kullanmaktan (iyi beslenmekten ve kârlı bir pazara girmekten) başka bir şey düşünmediğini sanırken yanılıyorlardı. "Onların aklından geçen bir çoban değildi"; çobanın tek derdi sürü için mümkün en iyi koşulları sağlamak olmalıdır.[48] Öncelikle ve sadece kendi halklarını düşünmeyen İsrail krallarına da lanet olsun: "Vay kendi kendini güden İsrail çobanlarına! Çobanların sürüyü gütmesi gerekmez mi?"[49] Demek ki çobanın koyunlarıyla ilişkisinin üç özelliği vardır: arzulanan amaç bakımından bolluk bereket getirmelidir ya da en azından yaşamı sürdürmeli ya da hayatta kalmayı sağlamalıdır; biçimi bakımından azim, gayret, bunlarla birlikte endişe ve zahmet

46. Mezmurlar 68:8.
47. R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, s. 352.
48. Platon, *Devlet*, I. Bkz. *Kritias* 109b: Atlantis'te tanrılar, tıpkı çobanlar gibi, insani çiftlik hayvanlarının "besleyicileri"ydi.
49. Hezekiel 34:2.

tarafında yer alır;[50] son olarak nüfuzu hiçbir şeyi eksik edilmeyen sürünün semizliği ile yalnızca onları düşünen bir çobanın zenginliği arasındaki bir tür genel özdeşleşmede bulunur. ... üzerinde iktidar, otoritenin tüm etkilerini gerekçelendiren ve sonunda kapsayan ...'e bir ilgiye dönüşüyormuş gibi görünür.[51]

4. *Göz kulak olmak*. Çobanın ilgisi herkesin üzerindedir ama sanatı her birini özel olarak gözetmektir. Kral, eşit yurttaşların yargıcı olarak, insanların birbirinden farksız olduğu kayıtsız şartsız boyun eğmiş bir tebaa görürken, pastoral kratizm* herkesin tek tek bireyselliğini dikkate almaya çalışır. Bu her şeyden önce, mümkün mertebe en küçük farklılıkları hesaba katması gerektiği anlamına gelir. İnsanların çobanı, "eylemler arasında olduğu gibi onlar arasında da benzemezlikler olduğunu, ayrıca insani hiçbir şeyin sabit kalmadığını" asla unutmamalıdır. Bu aynı zamanda, herkese aynı şekilde dayatılan genel bir buyruk olarak yasanın kalabalıkların çobanı için kesinlikle "en doğru yönetim usulü" olmadığı anlamına gelir. Son olarak bu da onun çoban rolünü ancak her koyunun yanına yaklaşarak oynayabileceği anlamına gelir; her koyunun yaşını, huyunu, gücünü ve zayıflığını, karakterini ve ihtiyaçlarını ancak bu şekilde değerlendirebilir; her koyuna ve sadece ona "neyin uygun olduğunu tam bir kesinlikle tayin etmelidir."[52] Kuşkusuz pastoral iktidar tarzının alameti farikalarından biri budur: Sürünün tamamından o sorumludur, ancak sürüyü oluşturan her bir başa gösterilecek özeni ayarlamalıdır. Birleştirdiği çokluklar üzerinde bir iktidar ve aynı zamanda bireyselleştiren bir ayrıştırma kudreti. Uzun süre kullanımda kalacak bir formüle göre: *omnes et singulatim* [hepsi ve her biri]. Ya da başka bir adlandırmayla "çoban paradoksu" iktidarın pastoralinin durmadan yüzleşmesi gereken en büyük meydan okumadır.

5. *Kurtarmak*. Çobanın nihai görevi sürüyü sağ salim geri getirmektir. Bu durumda kurtuluş dört temel görev içerir: Sürü-

---

50. "Ey Ra, bütün insanlar uyurken başlarında nöbet tutar, sürünü besleyecek olanı ararsın." Mısır ilahisi. Alıntılayan S. Morenz, *La Religion des Égyptiens*, s. 224.
51. Prusalı Dion egemen çobandan bahsederken, onun kendisi için değil insanların iyiliği için hareket ettiğini, zenginlik ve hazlardan değil *epimeleia* [özen, bakım] ve *phrontides*'ten [dikkatli ilgi, alakadar düşünce] pay aldığını söyler. *Discours*, I.
* Yunanca *kratos* (kudret, güç, iktidar, egemenlik) kelimesinden. (ç.n.)
52. Platon, *Devlet Adamı*, 294a-295c.

nün bulunduğu yerde onu tehdit eden tehlikelerden kaçmasını sağlamak ve onu başka yerde bir sığınak aramaya zorlamak, dolayısıyla yola çıkmak için uygun zamanı ve koşulları tespit etmek, uyuyan hayvanları uyandırmak, özetle *çağırmak* – "Sizi uluslar arasından çıkarıp dağılmış olduğunuz ülkelerden toplayacağım."[53] Yolda karşısına çıkabilecek düşmanları geri çevirmek, onları bekçi köpeklerinin yaptığı gibi uzak tutmak, sürüyü *savunmak*.[54] Yolun tehlikelerinden, yorgunluktan, kıtlıklardan ve hastalıklardan sakınmayı, yaraları sarmayı, zayıfları ayakta tutmayı bilmek, kısacası *ihtimam göstermek*[55] son olarak doğru yolu yeniden bularak, tüm hayvanların ağıla döndüğünden emin olmak, onları *geri getirmek*. İyi bir çoban herkesi kurtarmalıdır ama aynı zamanda tehlikede olabilecek tek bir koyunu dahi kurtarmalıdır. Çobanın paradoksu işte bu noktada belirleyici bir imtihan haline gelir. Çünkü öyle durumlar vardır ki sürünün tamamını kurtarmak için hastalığını diğerlerine bulaştırabilecek hayvanı sürünün dışına atmak gerekebilir: "Sağlıklı olanlarla olmayanlar, iyi soydan gelenlerle gelmeyenler arasında bir seçme, ayıklama yapmak", bazılarına bakıp diğerlerini geri göndermek, yalnızca "sağlıklı ve hastalık bulaşmamış olanları"[56] tutmak gerekir. Ama tam tersi bir durum da söz konusu olabilir; işte pastoral iktidarın benzersizliği, yargıcın veya becerikli hükümdarın rolünden en açık biçimde ayrıldığı yer belki de burasıdır. Hükümdar herkesin esenliği için şu ya da bu kişinin yok olması pahasına daima şehrin, devletin, imparatorluğun kurtarılması gerektiğini bilir. Gelgelelim çoban tehdit altındaki tek bir koyun için bir an diğerleri yokmuş gibi davranmaya hazırdır. Çoban için koyunların her biri paha biçilmezdir, değeri asla göreli değildir. Musa, Yetro'nun çobanıyken kuzularından birini kaybetmişti. Onu aramaya gitti ve bir pınarın yanında buldu ("Susadığın için kaçtığını bilmiyordum; yorulmuş olmalısın"). Onu omzuna yükleyip geri getirmişti, bunu gören Yehova şöyle demişti: "Bir adamın sürüsüne acıdığın için, benim sürümün çobanı, İsrail'in çobanı olacaksın."[57] Her ikisi de mutlak zorunluluk olan herkesin

53. Hezekiel 20:34.
54. Köpekleriyle nöbet tutan çobanlar konusunda bkz. Platon, *Devlet*, III, 416a ve IV, 440d.
55. Çoban sayesinde hayvanlar ne aç ne susuz kalır, güneş ve sıcak çarpmaz onları. [Yeşaya 49:10]
56. Platon, *Yasalar*, III, 735a-736c.
57. Mısır'dan Çıkış'ın rabbani yorumu. Alıntılayan Ph. De Robert, *Les Bergers d'Israël*, s. 47.

kurtuluşu ile her birinin kurtuluşu arasında kalan pastoral iktidar uzlaşmaz yükümlülükleri çoğaltır.

6. *Hesap vermek.* Koyun ve çoban arasındaki ilişkilere kıtlık ve ölümün çok yakın olması, sürekli koruma zorunluluğu ve kurtuluş kaygısı hâkimdir. Bunlar kapıda beklerken çobanın koyunların başına gelen talihsizliklerden suçsuz olması mümkün değildir. En küçük bir hata (ihmal, açgözlülük, bencillik, aşırı sertlik) hayvanların mahvolmasına yol açar: "Hayvanları bir gün daha yürümeye zorlarsam hepsi ölür."[58] Böyle bir hatanın bedelini hemen çobanın kendisi öder çünkü sürü kaybolursa kendisi de kaybolur. Sürüyü kıtlığa mahkûm ederse kendisi de aç kalır: "Çobanlar budala gibi davranıyor [...] bu yüzden işleri yolunda gitmiyor, bütün sürüleri dağıldı."[59] Ayrıca hayvanları gütsün diye ona emanet eden kişiye, yaptığı hataların hesabını vermek zorunda kalır. Pastoral iktidarı bocalatan bir ikilemdir bu. Bu iktidar bütündür, her şeyi en ince ayrıntısına kadar denetlemesi gerekir; sürüyle ilgili her şeyin sorumluluğu çobana aittir. İktidarın icrasını paylaşmaz, tek sınırı ve tek yasası hayvanların iyiliğidir. Ama çobanın her şeyin hesabını vereceği zaman gelir. Pastorallik sabah doğup akşam ölen bir iktidardır. Yalnızca konusu bakımından değil, yetkilendirme ve iade edilme biçimi bakımından da bir "geçiş" iktidarıdır. Çoban sürüyü ancak geri vermek kaydıyla alır. Kral olsa bile, sadece seçilmiş olduğu için bununla yükümlüdür. "Beni dağların ortasından aldın, insanların çobanı olmaya çağırdın, adalet asasını bana emanet ettin."[60] Hatalarının hesabı sorulacak ve sürüyü kaybederse cezalandırılacaktır. Yehova soracaktır: "Nerede sana emanet edilen sürü? Övündüğün kuzular nerede?"[61] Ve çobanın işini başarıyla yapamadığını görünce ona şöyle diyecektir: "Sürümü dağıtıp sürdünüz, onlarla ilgilenmediniz. Şimdi ben sizinle ilgileneceğim, yaptığınız kötülük yüzünden sizi cezalandıracağım."[62] Çobanın iktidarı hataların hem hemen uygulanan yaptırımlara hem de ertelenmiş cezalara bağlı olduğu uzun bir sorumluluklar ağına takılır; sürekli "hesap" vermek mecburiyetindedir: bakımını üstlendiği ve

58. Tekvin 33:13.
59. Yeremya 10:21.
60. II. Asurbanipal'in tanrıça İştar'a ettiği dua. Alıntılayan Ph. De Robert, *Les Bergers d'Israël*, s. 14.
61. Yeremya 13:20.
62. Yeremya 23:2.

geri verdiği hayvanların sayımı, canlı olanların ve ölenlerin hesabı, hataların, yanlış kararların beceriksizliklerin ve ihmallerin hesabı.

Herhangi bir yöntem izlemek yerine birçok farklı şeyi birbirine karıştırdığımın farkındayım: Platon ve Kutsal Kitap, Mısır tanrıları ve Asur kralları. Çünkü yapmak istediğim şey krallardan, peygamberlerden, hatta yargıçlardan sürülerinin başındaki çobanlar olarak söz edilirken, sadece bilindik bir metafor kullanarak onların gücünün veya iyiliklerinin övülmediğini, aynı zamanda iktidarı icra etmenin belirli bir yolunun da tayin edildiğini göstermek. Ya da en azından belli türde bir otoriteye has işlevlere dair sistematik olmasa da belirli bir tutarlılık taşıyan bir bütünün anlatıldığına işaret etmek. Çoban imgesinin, ona derin anlamını ve değerini veren siyasal dini bağlamlardan koparıldığında bile bir mantığı vardı.

*

Antik dünya için dikkate değer iki yönlü bir olay söz konusu: Hıristiyanlık o dünyada bir Kilise olarak örgütlenen ilk dindir. Ve bu Kilise inananlar üzerinde (hepsi ve her biri üzerinde) icra ettiği iktidarı pastoral bir iktidar olarak tanımlar.

Çoban figürü Hıristiyanlıkta iktidarın şu ya da bu yönünü temsil etmenin bir yolu olmak şöyle dursun, tam tersine, eklesiyastik yönetim biçimlerinin hepsini kapsar: Çoban Mesih ve onun yönlendirmesi misali, (koyunların en küçüğü de dahil) insan sürüsünü ebedi otlaklara götürmek zorunda olmaları bu biçimlerin hepsine gerekçe sağlar. Çoban sadece bir metafor olmakla kalmaz, insanların toplum içindeki "hal ve hareketler"ini [*conduite*] düzenlemek için tasarlanmış kurum ve prosedürlerin teşekkülünü sağlar; terim kelime anlamıyla anlaşılmalıdır:* onları yönlendirmenin [*diriger*] yolu, kendi kendilerini idare etmelerinin [*se comporter*] yolu. Hıristiyanlık Kilise olarak, insanların "hal ve hareketlerini yönetmeye" [*conduire la conduite*] kadir genel bir iktidar tesis etti. Bu iktidar hükümdarın imparatorluk, yargıcın şehir, babanın "aile", patronun müşterileri, efendinin uşakları veya köleleri, okul müdürünün öğrencileri üzerindeki iktidarı gibi antik dünyanın tanıyabileceği iktidarlardan gayet farklıdır. Hıristiyanlığın "*romanitas*" [Romalılık] örgütlenmesine hızlıca dahil olabilmesinin sebebi belki de kısmen bu tür iktidar prosedürlerini beraberinde getirmesiydi: Halihazırdaki prosedürlerle doğrudan çatışmaya düşmeyecek ölçüde yeni ve

* Kelimenin fiil hali *conduire*: sürmek, yönlendirmek, yönetmek. (y.h.n.)

spesifik, yakın zaman önce ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verebilecek kadar da etkiliydiler. Pastoral iktidar hem (ilkece topluluğun tüm üyelerini ilgilendirdiğinden) kapsayıcı, hem (kendine özgü amaçları ve yöntemleri olduğu için) özelleşmiş, hem de (kesiştiği ya da dayandığı diğer kurumlara bağlı olsa bile) nispeten otonom bir kurum haline geldi.

Burada bu kurumsallaşma sürecini kısaca da olsa özetlemek değil niyetim. Sadece Hıristiyanlığın daha önceki pastorallik tematiğinde yarattığı bazı dönüşümlere işaret etmek istiyorum; tenin itiraflarına verilen önemi anlamaya imkân tanıyan dönüşümlere yani kişilerin kendi bireysel hakikatlerini açığa vurmaları yoluyla pastoralliği insanları yönetme pratiği haline getirme eğiliminde olan dönüşümlere. Bunların Latin patristiğinin net bir şekilde ortaya koyduğu iki temel veçhesi var.

1. Birincisi, çobanı tüm sürüye ve koyunların her birine kenetleyen bağların mahiyeti ve biçimiyle ilgilidir.

a. Eski pastorallik tematiğinde çobanın sürüsüne borçlu olduğu şeyler sürü için gayret ve dikkat göstermek, ona göz kulak olmak ve adanmaktır: Sürünün hayatta kalması için elzem olan bir hamiyet ilişkisidir bu. Hıristiyanlıkta ise çoban sürüye ve sürü için bizzat hayatını ortaya koyabilmelidir. Onu kurtlara karşı savunur, onun için canını verir; onun fedakârlığı veya kendini kurban etmesi sayesinde koyunlar ebedi yaşama erişir.[63]* Mesih modeline göre, çobanın ölümü, en azından bu dünyadaki ölümü sürünün kurtuluşunun koşuludur. Bir kurbanlık ilişkisidir bu; çoban herkes ve her biri karşılığında değiş tokuş edilir, böylece kendi değerini başkalarını kurtarma edimiyle kazanır.[64]

b. Hıristiyanlıktan önce çoban ve sürü arasındaki mütekabiliyet [*réciprocité*] genel bir nedensellik ilkesine uyuyordu. Sürü semizse çoban zenginleşir, hayvanlar sefil durumdaysa efendileri yoksullaşır.

---

63. Yuhanna 10:11-18.
* "Ben iyi çobanım. İyi çoban koyunları uğruna canını verir. Koyunların çobanı ve sahibi olmayan ücretli adam, kurdun geldiğini görünce koyunları bırakıp kaçar. Kurt da onları kapar ve dağıtır. Adam kaçar. Çünkü ücretlidir ve koyunlar için kaygı duymaz. Ben iyi çobanım. Benimkileri tanırım. Baba beni tanıdığı, ben de Baba'yı tanıdığım gibi, benimkiler de beni tanır. Ben koyunlarımın uğruna canımı veririm. Bu ağıldan olmayan başka koyunlarım var. Onları da getirmeliyim. Benim sesimi işitecekler ve tek sürü, tek çoban olacak. Canımı, tekrar geri almak üzere veririm. Bunun için Baba beni sever." (ç.n.)
64. Aziz Hieronymus, mektup 58: "*Aliorum salutem fac lucrum animae tuae*" [Başkalarının kurtuluşunu kendi ruhuna mükâfat kıl].

Hıristiyani pastorallik biçiminde, mütekabiliyet artık nedensellikle değil özdeşleşmeyle ilgilidir; dahası bu özdeşlik noktası noktasına kurulur. Her koyunun çektiği her acı çobanın hissettiği bir acıdır; koyunların tekamülü çobanın tekemmülüdür. Pastorun şefkati dolaysız bir özdeşliktir; "kalbinin derinliklerinde, zayıf ruhların aczi"ni duyar; "kardeşleri ilerleyince kendisi ilerlemiş gibi"[65] sevinir.

c. Hıristiyan pastor sadece her bir hayvanın hesabını vermek zorunda değildir; her hatanın, her düşüşün, her adımın hesabını da vermek zorundadır. Öğrettikleriyle, uyanıklığıyla, sertliğiyle veya sevgisiyle [*charité*] koyunları günah işlemekten alıkoya[maz]sa, onların günahının vebali kader gününde onun boynuna olacaktır. İnkârcılar, hatta "*lapsi*" bile kendilerine destek verilmediğini, teşvik edilmediklerini, kurtuluşa götüren öğreti ve öğütlerle donatılmadıklarını iddia ederek pastoru suçlayabileceklerdir.[66]

d. Pastorun günahı sürüyle kurduğu ilişkinin tam merkezindedir: Onun yaptığı hatalar koyunların yanlış adım atmasına yol açar (hatta bu hatalar daha da ağırlaşır) ve sürünün günahları onun suçunu artırır. Pastorun mümkün mertebe saf ve kusursuz olması bu yüzden önemlidir: "Yükümlülüğü icabı başkalarının kalplerindeki kirliliği gidermek mecburiyetinde olduğundan, kendi kalbinde hiçbir leke olmamalıdır."[67] Fakat kibir günahına düşmemesi, kendi günahları karşısında körleşip kendi zaaflarını tanıyamaz hale gelmemesi, kendisine herhangi bir üstünlük yüklememesi, hatta zihnen hep kendi kusurlarına odaklanması bakımından da önemlidir bu:[68] Herkesin hizmetkârı da, başkaları gibi günahkârdır, hatta onlardan da çok günahkârdır çünkü o sürünün işlediği günahlarda kendi zafiyetini fark etmek zorundadır.

e. Bu da demektir ki, pastor bu göreve tayin edildiği için kendine hiçbir pay çıkarmamalıdır, buradan egemenlik (*potestas*)[69]* taslama mesnedi çıkarmamalıdır. Aziz Gregorius örneğinde olduğu gibi,

---

65. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, I, 49. Ayrıca bkz. II, 2: "Yakınına dokunan iyiliği ve faydayı kendi iyiliğine ve faydasına görür."
66. Aziz Cyprianus, mektup XLIII, ayrıca bkz. mektup VIII.
67. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, II, 2.
68. Aziz Ambrosius, *De officiis ministrorum*, II, 24. Bereket versin ki Tanrı salih olanlarda hep birkaç kusur bırakır, "böylece hayranlık uyandıran erdemlerin ışıltısının ortasında bu kusurların sebep olduğu sıkıntılar onları alçakgönüllü kılar".
69. A.g.e. Ambrosius burada Petrus'un Birinci Mektubu'na (5:3) atıf yapıyor.
* "Tanrı'nın size verdiği sürüyü güdün. Zorunluymuş gibi değil, Tanrı'nın istediği şekilde, gönüllü olarak gözetmenlik yapın. Para hırsıyla değil, gönül rızasıyla, size emanet edilenlere egemenlik taslamadan sürüye örnek olarak görevinizi yapın." (ç.n.)

ruhları irşat etmekle görevlendirildiğini anladığında titremelidir, öyle ki "gurura, yasak düşüncelere, uygunsuz ve günahkâr fikirlere" kapılmak istemiyorsa bu endişeyi asla kaybetmemelidir. Fakat bu vazifeden kaçmak ve koyunları çobansız bırakmak da günahtır.[70]

Hıristiyan pastor ve sürüsü arasında, günah ve kurtuluş ekonomisi, günahların bulaşması ve çoğalması, kurbanların alışverişi, başkalarını gözetmekten asla ayrılmaması gereken kendine karşı uyanıklık gibi temalar antik çoban temasında bulunanlardan sayıca çok daha fazla, karmaşık ve sağlam bağlantılar kurar. Hepsinden önemlisi de bağın bireyselliği burada asli bir rol oynar: Çünkü her müminin her eylemiyle pastorun fazileti arasında doğrudan ilişki vardır ve pastorun kendisi artık doğal ya da kurumsal bir hakla "iyi çoban" değil, herkes gibi bir günahkârdır, ki her koyun onun hatalarından korkmalıdır.

2. Hıristiyanlığın pastordan talebi geleneksel anlamda insanların çobanlarından beklenen beceri veya deneyimin çok ötesine geçen bir bilgi biçimidir. Kilise pastoral faaliyetin kalbine bir hakikat buyruğu, daha doğrusu birtakım zorunluluklar nakşetmiştir.

Öğretide titiz olma zorunluluğu. Pastorun hakikat bilgisinde eksik varsa, hakikate kayıtsız şartsız bağlı değilse sürüyü yok oluşa sürükler: "İlk rehberler olan rahipler ilmin ışığını kaybettiler mi onları takip edenler de kendilerini ezen günahın ağırlığı altında iki büklüm olur."[71] Ayrıca her zaman cemaatin üyelerinin bu hakikate ve bu hakikatle bağlı kalmasını gözetmelidir. Çünkü onları bir araya getiren doğrudur, yanlış onları ayırır, yoldan çıkarıp dağıtır ve sonunda cemaatten dışlanmalarını zorunlu hale getirir. Sapkın mezheplerin ve hizipçi zihniyetin sürüden kopardığı "başıboş meleyen koyunları" geri getirmek pastorun işidir.[72]

Eğitme zorunluluğu. Hakikatin çobanı olan pastor herkese doğru öğreti biçiminde ruhsal besin sağlamalıdır. Aziz Ambrosius'un *De officiis ministrorum*'un daha en başında söylediği gibi: "*Episcopi proprium munus docere*" [Piskoposların esas görevi eğitimdir].

70. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, II, 2 ve I, 6: "Tevazularından dolayı ruhları irşat etmekten kaçınanlar ancak onları bu göreve atayan ilahi emre inatla direnmedikleri zaman gerçekten alçakgönüllüdürler."

71. Büyük Gregorius, a.g.e., I, 10.

72. Aziz Cyprianus, mektup XLV, ayrıca bkz. Lod piskoposu Dionysius'un mektubu: "Birçok yanlışla zincirlenmiş insan soyunu, İsa'nın dağılmış sürüsünü gerçek çobanına geri getirmek." (*Lettres de saint Jérôme* içinde, c. IV, s. 159, mektup 94).

Fakat bu eğitim basit bir dersten ibaret olmayıp daha karmaşıktır. Bunun ilk sebebi ilmi hiçbir zaman hazır ve tam olmayan papazın öğreterek öğrenmek zorunda olmasıdır.[73] Hakikat ona sözündeki gayrette ve sevgide tecelli eder. Hem mesele sadece öğretiyi nakletmek de değildir. Öğrettikleri yaşamında, davranışlarında, erdeminde açığa çıkmalı ve varlığını göstermelidir; vaaz ettiği hakikatin canlı sureti gibi olmalıdır o.[74] Son olarak, herkese aynı şekilde öğretemez: Dinleyenlerin zihinleri kitaranın telleri gibidir, farklı farklı gerilmiştir: Bunlar aynı şekilde çalınamaz; çoğu zaman bazı usuller kimileri için faydalı olduğu halde diğerleri için zararlıdır; erkeklere ve kadınlara, zenginlere ve fakirlere, neşeli olanlara ve kederli olanlara aynı şekilde öğretmek mümkün değildir.[75]

Bireyler hakkında bilgi sahibi olma zorunluluğu. Bu nedenledir ki cemaate yol gösteren kişi her üyeyi tek tek tanımalı ve hepsi ona güvenebilmelidir: Zayıflar ayartıya kapıldıklarında, "annelerinin bağrındaki çocuklar gibi" pastorlarının koynuna sığınmalıdır.[76] Fakat pastor, onlar direnç gösterse de, içlerinde sakladıkları veya kendilerinden sakladıkları şeyleri de keşfetmek zorundadır. Hezekiel'in kelamınca, duvarı delmek ve gizli kapıları açmak,[77] yani günahkârların "görünürdeki hal ve hareketlerini inceleyip kalplerinde gizledikleri en canice ve en iğrenç şeyleri ortaya çıkarmak"[78] zorundadır. Bilerek ya da bilmeden gizlenen hakikatlerin zorla çıkarılması çobanın sürüsüyle ilişkisinin bir parçasını oluşturur.

Basiret zorunluluğu. Pastor semavi şeylere ne kadar bağlı olursa olsun gerçekleri görmezlikten gelmemeli veya ihmal etmemelidir: "Daima her şeyi incelemeye, iyiyle kötü arasında doğru ve kesin bir ayrım yapmaya, bir şey söylerken ya da yaparken vakitleri, yerleri, usul ve adapları, kişileri nasıl tetkik etmesi gerektiğini bilmeye gayret etmelidir."[79] "Aklına estiği gibi" konuşmamaya,[80] hoşgörüde

73. Aziz Ambrosius, *De officiis ministrorum*, I, 1.
74. Öğrettiklerini uygulamayanlar "sözleriyle kurmaya çalıştıklarını bozuk âdetleriyle yok ederler"; onlar, tıpkı temiz sudan içtikleri halde pis ayaklarıyla onu kirleten ve koyunlarına ancak çamurlu su bırakan çobanlara benzer. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, I, 2.
75. Aziz Gregorius bu şekilde *Pastoral*'de müminleri iyi eğitmek için dikkate alınması gereken otuz altı ayrım yapar.
76. [A.g.e., I, 4.]
77. Hezekiel 8:8.
78. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, II, 9.
79. A.g.e., II, 1.
80. Aziz Ambrosius, *De officiis ministrorum*, I, 1.

ve sertlikte aşırıya kaçmamaya,[81] ceza verirken hedefi ıskalayıp baltayı arkadaşlarına vuran beceriksiz oduncular gibi olmamaya[82] dikkat etmelidir. Pastor saf doktrine bağlılığını kaybetmeden, "en yüksek şeyleri tefekkür etmekten" ayrılmadan, "komşunun zaruri ihtiyaçları"nı unutmamalı ve "kardeşlerinin maddi gereksinimlerini alçakgönüllülükle kabul etmelidir".[83]

O halde pastorallik "hakikat"in oluşmasını ve aktarılmasını sağlayan bir bağdır. Çobanın hüneri (öngörü ve uyanıklığın kaynaştığı güngörmüşlük) Hıristiyan Kilisesi'nde kurallar ve yöntemlerle birlikte daha kesin ve karmaşık bir bilgiye dönüşür; zira çobanın koyunlarla ilişkisinde hakikat çift yönlü bir kati işletici haline gelir; hem bilinmesi ve öğretilmesi gereken öğretiyle uyumluluk bakımından hem de açığa çıkarılması, muhtemelen cezalandırılması ve düzeltilmesi, her halükârda göz önüne alınması gereken bireysel sırlar bakımından.

81. A.g.e., II, 24.
82. Büyük Gregorius, *Le Pastoral*, II, 9.
83. A.g.e., II, 1; II, 5.

Ek 3

Aziz İoannes Khrysostomos tövbe üzerine *Vaazlar*'ının ikincisinde, "Hatanızı ortadan kaldırmak için onu beyan edin" der. Ve Tanrı'nın Kabil'i işlediği suçtan sonra sorguladığını hatırlatır. Tabii ki Tanrı'nın, kanın sesinin yeryüzünde çoktan ilan ettiği şeyin ne olduğunu bilmek için Kabil'in cevabına ihtiyacı yoktu. Sadece katilin "Evet, ben öldürdüm" demesini istiyordu. En azından suçunu kabul etmesi için soruyordu: "*homôs homologeis tauta*" [Bunun öyle olduğunu ikrar ediyor musun?].[1] Ve Kabil suçunu kabul etmeyi reddettiği, "bilmiyorum" dediği için Tanrı onu cezalandıracaktır. İoannes Khrysostomos'un kullandığı iki ifade akılda tutulmalıdır. Günahını ilkin Kabil bizzat söylemediği için, Tanrı onun eylemini doğrudan bağışlamayı değil, "*metanoia*'sına [kalbinin değişmesine] izin vermeyi" reddeder, yani Kabil'in itirafta bulunmaması onu pişman olma, işlediği suçtan dönme (veya geri döndürülme) olasılığından mahrum eder. Suçunun lekesinden kurtulmak için suçunu söylemesi gerekiyordu. Dahası ve sonuç olarak, Tanrı'nın cezalandıracağı şey cinayetin kendisinden ziyade Kabil'in arsızlığıdır.[2] *Anaideia* önemli bir terimdir; açıkça yalan söyleme cüretkârlığıyla, işlenen suçtan pişman olmamakla, Kabil'in yapmaktan utanmadığı

---

1. Burada kullanılan kelime, göreceğimiz gibi, tövbe prosedüründe hem kesin hem de karmaşık bir anlama sahip bir terimdir. Tekvin üzerine 19. *Vaaz*'da (2) Kitabı Mukaddes'in tövbe uygulamaları temelinde yeniden yorumlanması daha da açıktır: Tanrı, *hiatros* [hekim], Kabil'in günahının *dia tês homologias tou ptaismatos* [günahını kabul etmesiyle] silinmesini istedi.
2. Tanrı günahtan çok küstahlığa azap eder.

şeyi itiraf etmekten utanmasındaki çelişkiyle, son olarak katile bağışlanma imkânı sunan Tanrı'ya hakaret etmekle bağlantılıdır.[3] Böylece itiraf etmeme arsızlığı nedeniyle Habil'e karşı işlenen suç Tanrı'ya hakarete dönüşür; her halükârda Tanrı'ya borçlu olunan hakikate karşı günah işlemek, kardeşi kardeşe bağlayan kana karşı günah işlemekten daha baskındır.

Peki, bu arsızlığın cezası nedir? Kuşkusuz kan yasası suçlunun öldürülmesini gerektiriyordu. Ama Kabil hayatta kalacaktır çünkü onun cezası tam da budur. Cezası yeryüzünde "tecessüm eden yasa" (*nomos empsukhos*) olmaktır. Kendi sessizliğiyle mühürlenmiş olsa da sesin feryadını "borazandan daha yüksek" gümbürdeten "canlı bir yasa", "yürüyen bir dikilitaş" olarak dünyayı dolaşmak zorunda kalacaktır. *Phonê* [ses]. Bu kelime manidardır. Habil'in oluklarda kuruyan kanının sesini belirtirken de bu kelime kullanılır. Bu sesi susturacak bir itiraf olmadığı için, Kabil cezalandırılırken bu çığlık duyulmaya devam eder. Fakat Kabil'in ağzında yankılanan sesin, *phônê*'nin kanın çığlığından iki farkı vardır. Kısasa kısas talep etmez, aksine bu dünyadaki bütün insanlara şunu söyler: Benim yaptığımı yapma. Üstelik bu ses, dökülen kanın ve terkedilmiş cesedin sesi değil artık Kabil'le yekvücut olan bir sestir. Kendisini huzura kavuşturacak itiraftan kaçındığı için, kendisi asla susmayan yasa haline gelmiştir: Onu [Kabil'i] öldüren yedi defa lanetlenir. Kabil yasa tarafından zaptedilmiştir, ondan kurtulamaz; inleye inleye (*stenon*) dünyayı dolaşacak, yasanın çığlığını sonsuza dek yankılayacak, bunu hiçbir ikrar (*homologia*) kesintiye uğratamayacaktır.[4]

Patristik gelenek genellikle Kabil ile günahlarını kabul eden diğer iki figürü, Havva ve Davud'u karşı karşıya koyar. Aziz Khrysostomos tövbe üzerine ikinci *Vaaz*'da Kabil'in sessizliğinden sonra Davud'un itiraflarından bahseder. Aslında, bu iki figür etrafında, birbirine noktası noktasına zıt iki hakikat ve günah dairesi oluşturur. Khrysostomos'un iddiasına göre, Kabil günahını bilirken Davud kendi günahını bilmez. Hiçbir İncil metninin gerekçe sunmadığı bu

---

3. Fiilde ve itirafta kendini gösteren utanç ve edepsizlik unsuru Hıristiyan tövbe ekonomisinin merkezinde yer alır. Tekvin Üzerine 19. *Vaaz*'da (2) Kabil [üç] sıfatla anılır: *agnômôn*, *anaisthêtos*, *anaiskhuntos* [iyilikbilmez, duyarsız, arsız].

4. Khrysostomos Tekvin üzerine 19. *Vaaz*'da (3) Kabil'in şu sözleri sarf ettiğinde kesin bir itirafta bulunduğunu (*meta akribeias*) iddia eder: Suçumun affedilemeyecek kadar büyük olduğunu düşündüm. Fakat bu itiraf zamanında (*en kairô*) yapılmadığı için geçerli değildir. Doğru an tövbe doktrininde ve pratiğinde de önemlidir.

olguyu temellendirmek için "felsefi" bir tutku anlayışına müracaat eder. Ruh bedeni at arabasını yönlendiririr gibi yönlendirmelidir. Bir tutkuya kapılıp gözleri kamaşmışsa, sarhoşsa, hatta sadece dikkati dağılmış olsa bile artık nereye gittiğini bilemez ve araba çamura saplanır. Tutkuyla sarhoş olan ve günah işlemekte olduğunu bilmeyen Davud'un durumu işte böyleydi. Bir diğer fark da şudur: Kabil'e her şeyi gören kadiri mutlak Tanrı kendini göstermiştir, Davud'un karşısına ise sadece Nathan çıkmıştır. Nathan, Davud gibi bir peygamberdir, ondan bir üstünlüğü yoktur. Adeta başka bir hekimi tedavi etmek isteyen bir hekim söz konusudur, dolayısıyla Davud pekâlâ, "Sen kimsin? Seni kim gönderdi… Hangi cüretle böyle bir şeye kalkışıyorsun?" diyerek onu geri çevirebilir. Hiçbir otorite, hiçbir cebir Davud'u iradesi hilafına konuşmaya zorlayamaz. Üstelik Kabil zaten suçuna işaret eden soruya cevap vermek zorunda kalmıştı: "Habil nerede?" Davud kendisine bir mesel anlatıldığını zanneder: Zengin bir adam kendi sürüsünü korumak için, sadece bir baş hayvanı olan fakir bir adamın koyununu öldürür. Khrysostomos'un naklettiğinden anlaşılacağı üzere bu meselin iki işlevi vardı: Kralın yargısı açısından bir imtihan ve suçluyu teşhis etmek açısından anlamı çözülmesi gereken bir kıssa. Davud bu imtihan karşısında hükmü kendisi verir: "Bunu yapan adam ölümü hak eder." Esrar perdesini ise Nathan aralar: "Bunu yapan adam sensin." Ama Davud suçu ortaya çıkınca bunu hemen kabul eder ve itirafla bulunarak Nathan'ın onu koyduğu konuma kendiliğinden yerleşir: "Ebedi Olan'a karşı günah işledim." Bu iki cevaba bakıldığında, imtihan ve esrar açısından Davud ve Kabil zıt konumlarda yer alır. Kabil kendisini [kardeşine] bağlayan yasayı inkâr etmişti ("Ben onun bekçisi değilim") ve sonunda suçunun büyüklüğünü anlayıp bizzat ölüm cezası talep ettiğinde, doğru vakti (*en kairô*) kaçırmıştı, artık kanın sesi onu ifşa ettiğinden iş işten geçmişti. Davud ise daha işin başında yasayı dile getirmiş, hükmü vermiş ve farkında olmadan kendini mahkûm etmişti; bunun üzerine hakikat ortaya çıktığında kendi ağzıyla bildirdiği hükmün kapsamına koymuştu kendini. Davud'un "doğru vakit"te itirafta bulunması iki yönüyle kendini gösterir: Bir yandan dile getirilmiş ve kabul edilmiş hüküm söz konusudur, öte yandan günah işlediğini tanımıştır, hem de daha önce kendisinin karar verdiği bir cezanın şiddetini hafifletme yoluna gitmediğinden daha da takdire layık bir tavırdır bu. Davud'un zinası üzerinden ya da daha ziyade

Aziz İoannes Khrysostomos'un bunu özenle değiştirerek sunduğu versiyon üzerinden analiz edildiğinde, itiraf sadece kişinin suç işlendiğini kabul etmesi olarak değil, aynı zamanda onu mahkûm eden hükme derinden bağlılık haline gelir.[5] Hıristiyani tövbe için asli olan bir tematiğe göre, Davud gibi suçunu itiraf eden bir günahkâr hem kendi davacısı hem de kendi yargıcıdır: "Suçunu kabul edecek kadar büyük bir ruha sahipsin... Kendi hükmünü kendin verdin." İtirafın hemen ardından bağışlamanın gelmesinin sebebi sadece itirafın olayların tam, doğru bir ifadesi olması değildir, bunun yanı sıra itiraf hukuki prosedürün kurucu unsurlarını içerir. Doğru söylemenin, "hakikat söylemi"nin hukuki kararda hafifletici etkileri olur; bu ilişki suçlu olan öznede suçu dile getirme konumunda olan merci ile yargılayan merciin yerlerini değiştirir.

Havva da sık sık Kabil'in karşısına koyulan bir diğer figürdür. Khrysostomos Tekvin üzerine 17. *Vaaz*'da Havva ve Âdem'i itiraf eden günahkârlar olarak sayar. Bu itirafın iki biçimi vardır. Birincisi sözlü biçimdir: Önce Âdem, ardından da Havva, bir an kaçmaya çalıştıktan sonra, Tanrı'nın çağrısına icabet ederek gerçekten de yasak meyveyi yediklerini kabul eder (Khrysostomos şunu kaydeder: Tanrı'nın adama "Yedin mi?", kadına "Neden yedin?" diye sormasının sebebi onlardan itiraf etmelerini istemesidir, buna karşılık günahı bağışlanamaz olan yılana bu can simidini uzatmaz ve sadece şunu söyler: "Bunu yaptığın için lanetleneceksin." Fakat bu sözlü itiraftan önce, kelimelere dökülmeyen ama hem vicdanda hem de jestlerle kendini gösteren başka bir itiraf vardır. Âdem ve Havva meyveyi yer yemez kendini çıplak hissetti, utandı ve kendini örtmeye çalıştı. Utancın bir itiraf biçimi olarak yorumlanması önemlidir; Khrysostomos'un on dokuzuncu *Vaaz*'da Kabil'in arsızlığı, *anaideia* diye tarif ettiği şeye açıklık getirir. Khrysostomos ar duygusuna bir itiraf değeri verirken öncelikle, itirafın kişinin zaten bildiği bir şeyi başkasına iletmesinden ibaret olmadığını, her şeyden önce içsel bir keşif olduğunu kasteder. Ayrıca itirafın hem

5. Samuel 2:11'in bu tefsirinde, Khrysostomos'un Davud'un cehaletine atfettiği rol asli önemdedir çünkü bu rol, Nathan'ın anlattığı meselin kendisini hedef aldığını bilmediği ölçüde, hatta Batşeba ile bir günah işlediğinin farkında bile olmadığı ölçüde Davud'un "saf", "kesin" ve "doğru/adil" bir hüküm vermesine imkân tanır. Öyle ki bu itiraf sayesinde olay ortaya çıkar. Böylece Khrysostomos, Davud'un gerçekleştirdiği eylemin doğasına ilişkin bilgisizliğini İncil metniyle üst üste bindirir. Burada Yunan tragedyasının bir yankısını mı görmek gerekir. Yoksa daha genel bir çerçevede, mahkûm ettiği kişi meğer kendisiymiş senaryosuna atfedilen değeri mi?

gizleyen hem de gösteren bir jest olduğunu, daha kesin bir ifadeyle, saklamak isterken gösterdiğini kasteder. Bu saklama isteği kişinin kabahat işlediğinin farkında olduğunu tasdik ederken, gösterme jesti de bu farkındalığı herkese açıklamaktan çekinmediğini ifşa eder. Bu nedenle itirafın kalbinde bu ar duygusu olmalıdır. Günah işlemiş olmanın utancı, dolayısıyla onu gizleme arzusu yoksa, itiraf değil sadece arsız bir günah olur. Fakat bu utanç kişiyi itiraf etmeyi istemeyecek kadar kendini saklamaya sevk ediyorsa ve Kabil gibi kendi suçunu inkâr etmeye yol açıyorsa, o zaman bu utanç arsızlık haline gelir.

Âdem ve Havva itiraf etmekten utanmayan bu utanca sahip olduklarından işledikleri günah da bağışlanamaz değildir. Ve eğer onların işlediği günah insanların düşüşüne sebep olduysa, gizlerken açığa çıkaran ar duyguları da kefaret suretine bürünecek şeyin ilk biçimidir adeta. Lanetliler soyuna mensup olan yılana ve Kabil'e karşı, Âdem ve Havva tıpkı Davud gibi kurtuluşun soyağacına yerleştirilmiştir. Bunu sağlayan da itiraftır. Görüldüğü üzere, Khrysostomos'un tefsirinde, Hıristiyanlıkta kuşkusuz temel bir yere sahip olan bu düşünce çok açık bir şekilde ortaya çıkar: Günah, kişi Tanrı'nın iradesine karşı geldiği veya onun yasasını çiğnediği anda, bir hakikat yükümlülüğünü akdeder. Bu hakikat sözleşmesinin iki yönü vardır: Kişi kendini eylemin faili olarak tanımalı ve bu eylemin kötü olduğunu kabul etmelidir. "Bilmiyorum" sözüyle Kabil'in kaçtığı bu hakikat yükümlülüğü kardeşine karşı işlediği kan suçuna bir de Tanrı'ya karşı işlenen bir hakikat suçunu eklemiştir. Âdem, Havva ve Davud bu yükümlülüğe boyun eğip doğru-söyleme ilkesine itaat ederek yasaya itaatsizlik etmekten kurtulmuş olur. Hıristiyanlık günah ekonomisinin özüne doğru-söyleme vecibesini yerleştirmiştir. Ancak Aziz Khrysostomos'un yalnızca örnek ve ilk gösterge olan tefsirleri bu hakikat vecibesinin bağışlama prosedüründe sadece araçsal bir rolü olmadığını açıkça ortaya koyar: Bağışlanmaya nail olmanın ya da cezayı hafifletmenin yoludur. Suç işlenir işlenmez Tanrı'ya karşı bir hakikat borcu yürürlüğe girer. Bu borç o kadar asli, o kadar temeldir ki, eğer ödenirse en büyük günah bile bağışlanabilir. Fakat borçlu bundan kaçınırsa, işlenen günah devam etmekle kalmaz, oklar doğrudan Tanrı'ya döndüğünden, ister istemez daha ciddi bir başka günah işlenir. Aziz Khrysostomos gibi Tekvin'in aynı bölümünü (4:9-15) yorumlayan Aziz Ambrosius'un yine tıpkı onun gibi Tanrı'nın Kabil'i cezalan-

dırırken kardeşini öldüren kişiden çok hakikati söylemeyen kişiyi cezalandırdığını öne sürmesi anlamlıdır: "*Non tam majori crimine parricidii quam sacrilegii*" [Küfre girmek yakınını öldürmekten daha büyük bir cürümdür].[6] Khrysostomos arsızlıktan söz ederken, Ambrosius küfürden bahseder. Bu, aralarında şiddet açısından bir fark olduğunu göstermez. Khrysostomos'ta *anaideia* "ar" ilişkisinin ihlal edildiğini ve günah nedeniyle Tanrı ile sözleşme imzalandığını belirtir. İşte Ambrosius bu ihlali hukuki Latince terminolojisiyle *sacrilegium* [küfür] diye adlandırır. Az bir zaman sonra, Aziz Augustinus Kabil'in itiraf etmemesine görünüşte oldukça farklı bir anlam verecektir. O da aynı şekilde Tanrı'nın sorduğu sorunun, Kabil'in kendisini kurtarabilmesi için sınanmasından başka bir şey olmadığını vurgular, zira Tanrı tam olarak ne yapıldığını biliyordu. Fakat Kabil "Bilmiyorum" diye cevap verince bir bakıma Yahudilerin Kurtarıcı'yı dinlemeyi reddetmelerinin ilk örneğini vermiştir. Kabil suçunun hakikatini tanıma çağrısını reddederken, Yahudiler de İncil'in hakikatini tanıma çağrısını reddedecektir. İlki yalan söyleyerek kanın sesinin neyi haykırdığını ve Tanrı'nın neyi hatırlattığını bilmediğini iddia eder. Diğerleri ise yalana başvurarak Mesih'in kanının haykırdığı şeyi ve Kitap'ın müjdesini inkâr eder. "*Fallax ignoratio, falsa negatio*"[7]* Fakat Aziz Augustinus Kabil'le ilgili dersi bu şekilde günahların itiraf edilmesinden İncil'e iman edilmesine kaydırsa da, tövbe üzerine *Vaazlar* ile *De paradiso* söylediklerini temelde değiştirmez. Khrysostomos ve Ambrosius'un söz konusu metinde üstü örtülü bıraktığı şeyi güçlü ve açık bir şekilde birbirine bağlar: İşlenen günahlarla ilgili hakikat yükümlülüğü Vahiy'le ilgili hakikat yükümlülüğüne sıkı sıkıya bağlıdır. Doğru-söyleme ve inanma, kendine dair hakça konuşma ve Kelam'a iman birbirinden ayrılamaz ya da ayrılmamalıdır. İnanç ve itiraf olarak hakikat ödevi Hıristiyanlığın merkezinden yer alır. "Konfesyon" [itiraf/günah çıkarma] kelimesinin geleneksel iki anlamı bu iki veçheyi de kapsar. "Konfesyon" hakikat vecibesinin tanınmasının genel biçimidir.

Hıristiyanlıkta iman olarak anlaşılan hakikat vecibesi meselesini elbette bir kenara bırakarak yalnızca ikrar [*aveu*] olarak anlaşılan ve bir günah-kurtuluş ekonomisinde etkilerini gösteren hakikat

6. [Aziz Ambrosius, *De paradiso*, XIV, 71.]
7. Aziz Augustinus, *Contra Faustum*, XII, 10.
* Cümlenin tamamı: "*Fallax enim Cain ignoratio, Iudaeorum est falsa negatio*" (Kabil'in yalancı inkârına karşılık, Yahudilerin yalancı tekzibi). (y.h.n.)

vecibesini dikkate alacağım. Fakat bu iki yön arasındaki ilişkilerin tekrar tekrar hatırlatılması gerekecek. Çünkü günah hakkında "doğru-söyleme"nin Hıristiyanlıkta şüphesiz çok daha önemli bir yer işgal ettiği ve her halükârda orada, günahların itiraf edilmesini gerektiren (çok sayıdaki) dinlerin çoğundan daha karmaşık bir rol oynadığı her zaman vurgulanmalıdır. Hiç değilse Yunan ve Roma dinleriyle karşılaştırıldığında, Hıristiyanlık inananlara kendileri hakkında "doğru söyleme" yükümlülüğü koyarken biçimsel açıdan diğerleriyle kıyaslanamayacak kadar buyurgan ve içerik açısından daha talepkârdır.

Hıristiyanlıkta ten hakkında ne söylendiğini anlamaya çalışırken bu yeni "hakikat söylemi" kurallarına müracaat etmek gerekir.

Ek 4

Ama asıl sorun başka yerdedir. Düşüşten önce cinsel ilişki ihtimalini bozuluş [*corruption*] kategorisi dışında düşünme zaruriyetindedir. Nitekim Augustinus'un öncüllerinin çoğu tarafından kullanıldığı şekliyle bozuluş insanların ölümü ile cinsiyetlerin birleşmesi arasında hem özsel bir ortaklık hem de karşılıklı bir nedensellik ilişkisi kuruyordu. Cinsel ilişki saf değildi/kirliydi, dolayısıyla bozuluşun bir biçimiydi, zira bozuluş tıpkı ölümde olduğu gibi bedenin mahvolması anlamına gelir. Bu nedenle cinsel eylem insanlar ceza olarak ölüme mahkûm edildiklerinde onları damgalayan bozuluşun etkilerinden biri olarak düşünülebilir. Ve tersine, bedeni kirleterek onun bozulmazlığına halel getirdiği ve onları yıkıma maruz bıraktığı düşünülebilir. Augustinus'un yaptığı temel değişiklik, bir yandan ölümü ölümlülükten, diğer yandan cinsiyetlerin birleşmesini bedenin bozulmuşluğundan ayırarak bu genel bozuluş kategorisini ortadan kaldırmaktan ibarettir.

Augustinus'a göre, ilk çift günah işlemeseydi ölmeyecekti, bunu Tekvin'e (2:17) dayandırarak açıkça gösterir: "Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından [yasak meyveyi] yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün." Öyleyse ölüm ihlalden sonra ve bu ihlal yüzünden vuku bulur, fakat bu olaydan önce henüz gerçekleşmesinin koşulları ortaya çıkmamış olsa da çoktan oluşmuş bir imkânın işin içine girmesi olarak vuku bulur. Ölümün günah dolayısıyla gerçekleşmesi değil de bizzat imkânı söz konusu olsaydı, Tanrı zamansal bir ardışıklıktan değil zorunlu bir içerimden söz ederdi ve o zaman şöyle derdi: "Yasak meyveden yerseniz, ölürsünüz."

Öyleyse insanın Yaratıcı'nın elinden çıktığında kendisinde ölüm imkânını taşıdığı düşünülmelidir: Halihazırda herhangi bir hastalık veya yaşlanma derdi olmayan tamamen sağlıklı bir beden gibi ölümlü olduğu söylenebilir. Ama hasta bir bedenin ölüm tehlikesine açık olduğunu söylemek farklı bir anlama gelir. Düşüşten sonra insanlığın durumu böyleydi: "Bu hayat, sadece doğumdan itibaren demiyorum, daha gebeliğin ilk anından itibaren, bizi kaçınılmaz olarak ölüme götüren bir tür hastalıktan başka bir şey mi sanki?"[1] Öyleyse ölümlülük ölümden ayırt edilmelidir, daha doğrusu günahtan önceki ölümlülük insanın yaratıldığı haliyle ontolojik koşulu olarak tanımlanmalıdır. Bir kusuru belirtmek şöyle dursun, genel bir koşul olarak askıda kaldığı ve Tanrı'nın yasasını sadakatle gözettiği sürece insanın erdeminin ve bilgeliğinin belirtisi olabilirdi. Günahtan sonraki ölümlülük de ilk günahın bütün insanlar için bir nevi uzun süreli hastalık haline getirdiği bir yaşam boyunca ölümün fiilen yol alışı olarak tanımlanmalıdır. Her ne kadar bir gün gelip de bütün insanlar kaçınılmaz biçimde bedenlerinin bozulması sonucu ölse bile, insanlık durumuna has ölümlülük bir bozulmanın etkisi değildir.[2]

Öte yandan ve simetrik olarak, Augustinus cinsel eylemi en azından ilkesi ve kökensel imkânı bakımından bozuluştan ayırır. *Tanrı Kenti*'ndeki bir pasaj bu hususta bilhassa önemlidir. Birçok tefsirci Cennet'teki bozulmamış yaşam ilkesini muhafaza etme kaygısıyla, Âdem ile Havva arasında günah işlemelerinden önce herhangi bir fiziksel ilişki olduğunu reddetmiştir. Buna göre düşüşten önce insanlık bakireydi ve bu nedenle bugün bekâret, *mutatis mutandis*, başlangıçtaki bu statüye dönmekti. Fakat Augustinus hem gerçek bir fiziksel ilişki ihtimalini hem de kadının bekâretinin korunduğunu kabul eder. "Kocanın, ruh dinginliği ve kusursuz bedensel bütünlük içinde, baştan çıkarıcı bir tutkunun dürtüsü olmadan karısını döllemesi mümkündür. Bunun tecrübeyle sabit olmaması ondan şüphe etmeye mesnet değildir, zira bedenin bu kısımlarının huzursuz edici bir hararetle tahrik edilmek yerine kendine hâkim bir kudretle ihtiyaç dahilinde işlevlerini yerine getirmesi mümkündür. Böyle olduğunda tohum kadına ekilirken o bekâretini korur, tıpkı

1. Aziz Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 16-17.
2. Augustinus *necessitas mortis*'ten bahsederken tüm insanların *morituri* olduğunu söylediğinde bu ifadelere güçlü ve kesin bir anlam verir: Mesele düşmüş insanların bu kaçınılmaz akıbetini ilk atalarımıza verilen *homo mortalis* statüsünden ayırmaktır.

şimdi âdet görmenin bekârete zarar vermemesi gibi. Çünkü aynı yolla biri içeri girerken diğeri dışarı atılır."[3] Kesinlikle iradi olan ve kızlık zarının yırtılmasına sebep olmayan bu dölleyici sıvının anlamına daha sonra tekrar dönmek gerekecek. Burada vurgulanması gereken şey cinsel ilişkinin fiziksel bir "bozulma" olmaksızın gerçekleşmesidir. Bu durumda bozulma hem kadının bedensel bütünlüğüne zarar veren hem de erkeğin bedenini iradesi dışında ele geçiren bir hareketin şiddeti olarak anlaşılmalıdır.

İlk çift birbiriyle birleşse bile, bedeni ruhun hâkimiyetinin dışında bırakan, onu kontrolsüz hareketlerin akışına teslim eden, onu hastalık gibi etkileyen ve kısmen yok eden, böylece ölümün kaçınılmazlığını haber veren ve hazırlayan tüm bu fenomenlerden muaf kalması mümkündü. "Onurlu bir evliliğe" ve "lekesiz bir yatağa" nail olması mümkündü.[4]

Ama cinsel ilişkiyi ölüm ve kirliğe bağlayan bu genel bozulma kategorisi bir kez ayrıştırıldı mı mesele ölümlüler arasında cinsel ilişkinin ne olabileceğini anlamaktır, o ölümlüler ki onlar için ölüm henüz kaçınılmaz değildi ve onlarda günah henüz iktidarsızlığa, zayıflığa, tutkulara ve bedenin ve ruhun tüm hastalıklarına yol açmıyordu. Kısacası: Cinsel eylem ile şehvet arasındaki ilişkilere dair teorinin oluşturulması gerekir.

---

3. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, XIV, 26.
4. [İbranilere Mektup 13:4: "Herkes evliliğe saygıyla baksın, evlilik yatağını da lekesiz tutsun. Rasgele ve evlilikdışı cinsel ilişkiye girenleri Tanrı yargılayacaktır."]

ANILAN ESERLER DİZİNİ

KUTSAL KİTAP[1]*

Eski Ahit (Tevrat)

Tekvin
Mısır'dan Çıkış
Leviliiler
Samuel
Mezmurlar
Özdeyişler
İşaya
Yeremya
Hezekiel
Zekeriya

Yeni Ahit (*İncil*)

Matta İncili
Yuḥanna İncili
Elçilerin İşleri
Pavlus, Korintlilere Birinci Mektubu
Pavlus, Galatyalılara Mektup
Pavlus, Efeslilere Mektup
Pavlus, Koloselilere Mektup
Pavlus, İbranilere Mektup
Petrus'un Birinci Mektubu
Vahiy Kitabı

1. Michel Foucault asla tek bir çeviriyle yetinmemiştir. Yararlandığı kaynaklar arasında Louis Segond'un çevirisi, *Bible de Jérusalem* çevirisi (Paris, Cerf, 1977) ya da yine patristik incelemelerin çevirmenlerinin çevirileri sayılabilir. Biz internette bulunan Kutsal Kitap çevirilerinden yararlandık.
* Türkçe çevirilerde başlıca Kutsal Kitap'ın internetteki güncel çevirisini kullandık ve birkaç yerde eski çeviriye başvurduk (www.incil.info), zaman zaman da Yunanca, Latince, İbranice asıllarıyla karşılaştırdık (www.biblehub.com), metnin akışındaki ifadelere uymak için Fransızca çeviriye göre değişiklikler yaptık. (y.h.n.)

Antik Yazarlar[1]

Kısaltmalar

C.U.F. Collection des Universités de France (Collection Budé), Paris, Les Belles Lettres.
S.C. Sources chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf.
P.G. *Patrologiæ cursus completus, Series Græca*, J.-P. Migne yönetiminde, Paris, 1857-1866.
P.L. *Patrologiæ cursus completus, Series Latina*, J.-P. Migne yönetiminde, Paris, 1844-1865.
B.A. Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer.
Œ.C. Saint Jean Chrysostome, *Œuvres complètes,* Fransızca çeviriyi yönetenler M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin & C[ie], éditeurs, 1863-1867.
Œ.T. *Œuvres de Tertullien, Paris, L. Vivès, 1852.*

SAINT AMBROISE (AZİZ AMBROSIUS)
Apologia de propheta David, Fransızcaya çeviren M. Cordier, S. C., 1977.
De Caïn et Abel, P. L., Cilt 14.
Enarrationes in Psalmos Davidicos, P. L., Cilt 14.
Explanatio symboli, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren Dom B. Botte, S. C., 1961.

1. Burada her eser için Michel Foucault'nun genelde kullandığı çeviri veya edisyonu andık. Bununla birlikte, başka bir kaynağa atıf yapıyor da olabilir, örneğin Aziz Augustinus için bkz: J.-M. Péronne *vd*, Paris, L. Vivès, 1869-1878 ya da yine İoannes Khrysostomos için: Rahip Bareille *vd*., Paris L. Vivès, 1865-1873 ya da Rahip Joly, Nancy, Bordes, 1864-1867. Foucault'nun alıntılar üzerinde Latince veya Yunanca metinden hareketle tekrar çalışılmış olabileceğini eklemek gerekir (kaldı ki doğrudan Migne'in Yunanca veya Latince Patroloji'sine atıf yapmakta tereddüt etmez).

Expositio Evangelii secundum Lucam, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren Dom G. Tissot, S. C., 1956-1958.
De lapsu virginis consecratae, P. L., Cilt 16.
De officiis ministrorum, P. L., Cilt 16.
De paenitentia, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren R. Gryson, S. C., 1971.
De paradiso, P. L., Cilt 14.
De sacramentis, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren Dom B. Botte, S. C., 1961.
De Spiritu Sancto, P. L., Cilt 17.
De virginibus, P. L., Cilt 16.
In Psalmum David CXVIII Expositio, P. L., Cilt 15.

SAINT ANTOINE (AZİZ ANTONIUS)
Apophtègmes des Pères, P. L., Cilt 65.

ARISTOTE (ARİSTOTELES)
Éthique à Nicomaque, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren R.-A. Gauthier ve J.-Y. Jolif, Louvain-Paris, Publications universitaires de Louvain, 1958-1959.
Histoire des animaux, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren P. Louis, C.U.F., 1964-1969. *Génération des animaux*, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren P. Louis, C.U.F., 1961.

SAINT ATHANASE (AZİZ ATHANASİOS)
Apologia ad imperatorem Constantium, P. G., Cilt 25. P. 178.
Vita S. Antonii, P. G., Cilt 26.

ATHÉNAGORE (ATHENAGORAS)
Supplicatio pro Christianis (*Supplique au sujet des chrétiens*, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Bardy, S. C., 1943.
Legatio, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren W. Schoede, Oxford, Clarendon Press, 1972.

SAINT AUGUSTIN (AZİZ AUGUSTINUS)
De bono conjugali, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Combès, B. A., 1948.
De bono viduitatis, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J. Saint-Martin, B. A., 1939.
De catechizandis rudibus, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Combès et A. Farges, B. A., 1949.

De conjugiis adulterinis, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Combès, B. A., 1948.
De continentia, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J. Saint-Martin, B. A., 1939.
Contra duas epistulas Pelagionorum, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren F.-J. Thonnard, E. Bleuzen ve A. C. De Veer, B. A., 1974.
Contra Faustum, P. L., Cilt 42.
Contra Julianum, Çev. l'abbé Burleraux, *Œuvres complètes de saint Augustin* içinde, M. Poujoulat ve de M. l'abbé Raulx yönetiminde, Bar-le-Duc, 1864-1872, Cilt 17, Cilt XVI, 1872. *La Cité de Dieu*, Fransızcaya çeviren G. Combès, B. A., 1959-1960.
Discours sur les Psaumes, P. L., Ciltler 36 ve 37. s. 102-103, 185, 338.
De Genesi ad litteram, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren P. Agaesse ve A. Solignac, B. A., 1972. *De Genesi contra Manichaeos*, *Œuvres complètes de saint Augustin* içinde, Cilt III, Fransızcaya çeviren M. Péronne *vd.*, Paris, L. Vivès, 1873.
De gratia Christi et peccato originali, Fransızcaya çeviren J. Plagnieux ve F.-J. Thonnard, B. A., 1976.
De nuptiis et concupiscentia, Fransızcaya çeviren F.-J. Thonnard, E. Bleuzen ve A. C. De Veer, B. A., 1974.
Opus imperfectum, P. L., Cilt 45. *Quaestiones*, Evangelium secundum Matthaeum I içinde, P. L., Cilt 35. s. 286.
Retractationes, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Bardy, B. A., 1950. s. 323.
De sancta virginitate, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J. Saint-Martin, B. A., 1939.
Sermons, P. L., Cilt 38.

BARNABÉ, PSEUDO-BARNABÉ (BARNABAS, PSEUDO-BARNABAS)
Épître, Fransızcaya çeviren Sœur Suzanne-Dominique ve Fr. Louvel, *Les Écrits des Pères apostoliques* içinde, Paris, Cerf, 1979, Cilt III.

BASILE D'ANCYRE (ANKYRALI BASİLEİOS)
De l'intégrité de la virginité, P. G., Cilt 30; Fransızcaya çeviren A. Vaillant, Saint Basile, *De virginitate*, Paris, Institut d'études slaves, 1943.
De renuntiatione saeculi, P. L., Cilt 3.

BASILE DE CÉSARÉE (CAESAREALI BASİLEİOS)
Constitutions monastiques, P. G., Cilt 31.
Exhortation à renoncer au monde, P. L., Cilt 31.

Grandes règles, P. G., Cilt 31.
Règles brèves, P. G., Cilt 31.

SAINT BENOÎT (AZİZ BENEDICTUS)
La Règle, Çev. A. de Vogüé, S. C., 1972.

CICÉRON (CICERO)
De nibus, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J. Martha, C.U.F., 1928- 1930.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE (ALEKSANDREİALI KLEMENS)
Excerpta ex Theodoto, P. G., Cilt 9.
Le Pédagogue, Fransızcaya çeviren H.-I. Marrou ve M. Harl, S. C., 1960.
Le Protreptique, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren C. Mondésert, S. C.,1949.
Quis dives salvetur, P. G., Cilt 9.
Les Stromates (II), Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren C. Mondésert, H.-I. Marrou ve O. Staehlin, S. C., 1976. *Les Stromates* (III), P. G., Cilt 9.

CLÉMENT DE ROME (ROMALI CLEMENS)
Première Épître, Fransızca metin Sœur Suzanne-Dominique, in *Les Écrits des Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 1979, Cilt I.

SAINT CYPRIEN (AZİZ CYPRIANUS)
Correspondance, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren Kanonikos Bayard, C.U.F., 1925.
De habitu virginum, P. L., Cilt 4.
De lapsis, P. L., Cilt 4.

CYRILLE DE JÉRUSALEM (YERUŞALİMLİ KYRİLLOS)
Procatéchèse, Fransızcaya çeviren A. Faivre, Lyon, J.-B. Pélagaud, 1844.

DÉMOCRITE (DEMOKRİTOS)
Die Fragmente der Vorsokratiker içinde, Hazırlayan H. Diels ve W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1903.

PSEUDO-DÉMOCRITE (PSEUDO-DEMOKRİTOS)
Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae, Hazırlayan H. Beckh, Leipzig, Teubner, 1895.

DIDAKHÊ
Çev. R.-F. Refoulé, *Les Écrits des Pères apostoliques*, Paris, Éd. du Cerf, 1979, Cilt I.

DIOCLÈS (DİOKLES)
"Du régime", *Oribase* içinde, *Collection médicale. Livres incertains*, Cilt III, Fransızcaya çeviren U. Bussemaker ve Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1858.

DION CHRYSOSTOME [DION DE PRUSE] (DİONYSOS KHRYSOSTOMOS/PRUSALI DİONYSOS)
Discours 1-11, Hazırlayan ve çeviren J. Cohoon, Cambridge, MA, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1932.

DOROTHÉE DE GAZA (GAZZELİ DOROTHEOS)
Vie de Dosithée, *Œuvres spirituelles* içinde, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren Dom L. Regnault ve Dom J. de Préville, S. C., 1964.

ÉLIEN (AİLİANOS)
De natura animalium, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren M. Dacier, Paris, Auguste Delalain Matbaası, 1827.

ÉPICTÈTE (EPİKTETOS)
Manuel, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. Jagu ve J. Souilhé, C.U.F., 1950.

EURIPIDE (EURİPİDES)
Ion, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren L. Parmentier et H. Grégoire, C.U.F., 1959.

EUSÈBE DE CÉSARÉE (CAESAREALI EUSEBİOS)
Histoire ecclésiastique, I-IV, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Bardy, S. C., 1962.

EUSÈBE D'ÉMÈSE (EMESALI EUSEBİOS)
Homélies, *Clavis Patrum Graecorum. Ab Athanasio ad Chrysostomum* içinde, hazırlayan M. Geerard, Turnhout, Brepols, 1974.

ÉVAGRE LE PONTIQUE (EUAGRİOS PONTİKOS)
Traité pratique, hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. ve C. Guillaumont, S. C., 1971.

FAUSTE DE RIEZ (RIEZLİ FAUSTUS)
Discours aux moines sur la pénitence, P. L., Cilt 58. s. 370.

GALIEN (GALENOS)
Commentaire aux Épidémies *d'Hippocrate*, *Opera omnia* içinde, Ed. C. G. Kühn, Leipzig, Carl Cnobloch, 1821-1833, Cilt XVII. *De utilitate partium*, *Opera omnia* içinde, Ed. C. G. Kühn, Leipzig, Carl Cnobloch, 1821-1833, Cilt IV ; Fransızcaya çeviren Ch. Daremberg, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Paris, J.-B. Baillière, 1856.
Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, *Opera omnia* içinde, Ed. C. G. Kühn, Leipzig, Carl Cnobloch, 1821-1833, Cilt V; Fransızcaya çeviren R. Van der Helst, Paris, Delagrave, 1914.

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND (BÜYÜK GREGORIUS)
Homélies sur l'Évangile, P. L., Cilt 76.
Le Pastoral, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren M. l'abbé Boutet, Paris, Desclée de Brouwer ve Lethielleux, coll. "Pax", 1928.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (NAZİANZOSLU GREGORİOS)
Discours 1-3, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J. Bernardi, S. C., 1978.

GRÉGOIRE DE NYSSE (NYSSALI GREGORİOS)
De la création de l'homme, Fransızcaya çeviren J. Laplace, S. C., 1943. *Oratio catechetica magna*, Fransızca metin A. Maignan, S. C., 1978.
De la virginité, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren M. Aubineau, S. C., 1966.

HERMAS
Le Pasteur, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren R. Joly, Paris, S. C., 1968.

HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE (ALEKSANDREİALI HİEROKLES)
Fragments, Jean Stobée, *Florilegium*, Ed. A. Meineke, Leipzig, Teubner, 1856-1864, Cilt III.

SAINT HILAIRE (AZİZ HİLARİON)
P. L., Cilt 9. s. 114.

HIPPOCRATE (HİPPOKRATES)
Épidémies, *Œuvres complètes*, Cilt V, Çev. E. Littré, Paris, J.-B. Baillière, 1846.

SAINT HIPPOLYTE (AZİZ HYPPOLİTOS)
Canons, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren R.-G. Coquin, *Patrologia Orientalis* içinde, Cilt 31/2, Paris, Firmin-Didot, 1866.

Tradition apostolique, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren Dom B. Botte, S. C., 1946.

IRÉNÉE DE LYON (LYONLU EİRENAİOS)
Adversus haereses, P. L., Cilt 7.

ISOCRATE (İSOKRATES)
Aréopagitique, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Mathieu, C.U.F., 1942.

JEAN CASSIEN (IOANNES CASSIANUS)
Conférences, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren E. Pichery, S. C., 1955-1959.
Institutions cénobitiques, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J.-C. Guy, S. C., 1965.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME (AZİZ İOANNES KHRYSOSTOMOS)
Commentaires sur saint Matthieu, *Œ. C.*, Cilt 7.
Contre les ennemis de la vie monastique, *Œ. C.*, Cilt 2.
Homélie Vidi Dominum, *Œ. C.*, Cilt 6. s. 255.
Homélies sur Anne, *Œ. C.*, Cilt 5. s. 266.
Homélies sur l'Épître aux Colossiens, *Œ. C.*, Cilt 11.
Homélies sur la I^re^ Épître aux Corinthiens, *Œ. C.*, Cilt 9.
Sur la I^re^ Épître aux Corinthiens. Fragments, *Journal of Theological Stu-dies*, IX, 1908 (Ed. C. Jenkins).
Homélies sur l'Épître aux Éphésiens, *Œ. C.*, Cilt 9.
Homélies sur l'Épître aux Hébreux, *Œ. C.*, Cilt 9.
Homélies sur la I^re^ Épître aux Thessaloniciens, *Œ. C.*, Cilt 11.
Homélies sur la I^re^ Épître à Timothée, *Œ. C.*, Cilt 11.
Homélies sur l'Évangile de saint Jean, *Œ. C.*, Cilt 8.
Homélies sur la Genèse, in *Œ. C.*, Cilt 5. *Trois homélies sur le mariage*, *Œ. C.*, Cilt 4. *Homélies* sur la pénitence, *Œ. C.*, Cilt 5.
Homélies sur saint Matthieu, *Œ. C.*, Ciltler 7 ve 8.
Qu'il est dangereux pour l'orateur et pour l'auditeur de parler pour plaire, *Œ. C.*, Cilt 3. *Sur le mariage unique*, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren B. Grillet ve P. Ettlinger, S. C., 1968. *Huit catéchèses baptismales*, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. Wenger, S. C., 1957. *De la virginité*, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren B. Grillet ve H. Musurillo, S. C., 1966.

SAINT JÉRÔME (AZİZ HIERONYMUS)
Adversus Helvidium De perpetua virginitate B. Mariae, P. L., Cilt 23.
Adversus Jovinianum, P. L., Cilt 23.
Lettres, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren J. Labourt, C.U.F., 1949-1963.

JUSTIN (IUSTINUS)
Apologies, Fransızcaya çeviren L. Pautigny, Paris, A. Picard vd. 1904.

SAINT LÉON (AZİZ LEO)
Lettres, P. L., Cilt 13.

LUCRÈCE (LUCRETIUS)
De natura rerum, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. Ernout ve L. Robin, C.U.F., 1920-1928.

MARC AURÈLE (MARCUS AURELIUS)
Pensées, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A.-I. Trannoy, C.U.F., 1925.

MÉTHODE D'OLYMPE (OLYMPOSLU METHODİOS)
Le Banquet, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren H. Musurillo ve V.-H. Debidour, S. C., 1963.

MUSONIUS RUFUS
Reliquiae, Hazırlayan O. Hense, Leipzig, Teubner, 1905.

OCELLUS LUCANUS
De universi natura, Ed. F. W. A. Mullach, Paris, A. Firmin-Didot, 1860.

ORIGÈNE (ORİGENES)
Commentaire sur saint Jean, VI. Kitap, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren C. Blanc, S. C., 1970.
Contra Celsum, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren M. Borret, S. C., 1976.
Exhortatio ad martyrium, Fransızcaya çeviren G. Bardy, Paris, J. Gabalda, 1932.
Homélies sur le Cantique des cantiques, Fransızcaya çeviren Dom O. Rousseau, S. C., 1954.
Homélies sur la Genèse, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren H. de Lubac et L. Doutreleau, S. C., 1976.
Homélies sur les Nombres, P. G., Cilt 12.

OVIDE (OVIDIUS)
Métamorphoses, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren G. Lafaye, C.U.F., 1965.

PACIEN DE BARCELONE (BARCELONALI PACIANUS)
Lettres, P. L., Cilt 13.

Parénèse, P. L., Cilt 13, Fransızca çeviri C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1969.
PACÔME (PAKHOMİOS)
Praecepta et Instituta, DOM A. BOON, *Pachomiana Latina*, Louvain, Bibliothèque de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1932.

PAULINUS
Vita Ambrosii, P. L., Cilt 14.

PHILON D'ALEXANDRIE (ALEKSANDREİALI PHİLON)
De opi cio mundi, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren R. Arnaldez, Paris, Éd. du Cerf, 1976.
De specialibus legibus, Fransızcaya çeviren S. Daniel ve A. Mosès, Paris, Éd. du Cerf, 1970-1975.
De agricultura, Fransızcaya çeviren J. Pouilloux, Paris, Éd. du Cerf, 1961.

PLATON
Cratyle, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren L. Méridier, C.U.F., 1931.
Les Lois, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. Diès ve E. des Places, C.U.F., 1951-1956.
Le Politique, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. Diès, C.U.F., 1935.
La République, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren E. Chambry, C.U.F., 1931-1934.

PLOTIN (PLOTİNOS)
Ennéades, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren E. Bréhier, C.U.F., 1924-1938.

POMÈRE (POMERIUS)
De vita contemplativa, P. L., Cilt 59.

QUODVULTDEUS
Sermones 1-3, Hazırlayan R. Braun, Turnhout, Brepols, 1953.

RÈGLE DU MAÎTRE (HOCANIN KURALI)
Hazırlayan ve çeviren Adalbert de Vogüé, S. C., 1964.

RUFUS D'ÉPHÈSE (EPHESOSLU ROUPHOS)
Œuvres, Ed. C. Daremberg ve C. E. Ruelle, Paris, Imprimerie nationale, 1879.

SÉNÈQUE (SENECA)
De ira, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A. Bourgery, C.U.F., 1922.
Lettres à Lucilius, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren F. Préchac ve H. Noblot, C.U.F., 1945-1964.
De tranquillitate animi, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren R. Waltz, C.U.F., 1927.

SORANUS
Traité des maladies des femmes, in *Corpus Medicorum Graecorum*, c. IV, Leipzig, 1927 ; Fransızcaya çeviren F. J. Hergott, Nancy, Impr. Berger-Levrault, 1895.

TERTULLIEN (TERTULLIANUS)
Adversus Marcionem, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren A.-E. de Genoude, in *Œ. T.*, Cilt 1.
De baptismo, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren F. Refoulé ve M. Drouzy, S. C., 1952.
De carne Christi, Çev. A.-E. de Genoude, *Œ. T.*, Cilt 1.
De cultu feminarum, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren M. Turcan, S. C., 1971.
Exhortatio ad castitatem, Çev. A.-E. de Genoude, in *Œ. T.*, Cilt 3.
De paenitentia, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren P. de Labriolle, Paris, Picard, 1906.
De pudicitia, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren P. de Labriolle, Paris, Picard, 1906.
De resurrectione carnis, Çev. A.-E. de Genoude, *Œ. T.*, Cilt 1.
Ad uxorem, Çev. A.-E. de Genoude, *Œ. T.*, Cilt 3.
De virginibus velandis, Çev. A.-E. de Genoude, *Œ. T.*, Cilt 3.

TITE LIVE (TITUS LIVUS)
Histoire romaine, Fransızca çeviriyi yöneten M. Nisard, Paris, Firmin Didot frères, 1839.

XÉNOPHON (KSENOPHON)
Économique, Hazırlayan ve Fransızcaya çeviren P. Chantraine, C.U.F., 1949.

A. D'ALÈS

L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne, Paris, Beauchesne, 1914.

DOM D. AMAND ve C. MOONS

"Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille", *Revue bénédictine*, LXIII, 1953.

E. AMMAN

Article "Pénitence", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey ve Ané, 1933, Cilt XII.

A. BENOÎT

Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères, Paris, PUF, 1953.

J.-P. BROUDÉHOUX

Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, Paris, Beauchesne, 1970.

O. CHADWICK

John Cassien, A Study in Primitive Monasticism, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

A. DELATTE

Essai sur la politique pythagoricienne, Paris ve Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1922.

F. J. DÖLGER

Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: eine religionsgeschichtliche Studie, Paderborn, F. Schöningh, 1909.

Sphragis, Paderborn, F. Schöningh, 1911.

A. DONDEYNE

"La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne", *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVIII, 1932.

R. DRAGUET

Les Pères du Désert, Paris, Plon, 1949.

M. DUJARIER

Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église, Paris, Éd. du Cerf, 1962.

H. FRANKFORT

La Royauté et les Dieux, Çev. J. Marty ve P. Krieger, Paris, Payot, 1951.

C. J. GADD
Ideas of Divine Rule in the Ancient East, Londra, Oxford University Press, 1948.

E. GÖLLER
"Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts", *Römische Quartalschrift*, XXXVI, 1928.

J. GROTZ
Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1955.

R. GRYSON
Le Prêtre selon saint Ambroise, Louvain, Éd. Orientalistes, 1968.

J.-C. GUY
"Examen de conscience (chez les Pères de l'Église)", *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, c. IV, 1961.

I. HADOT
Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, De Gruyter, 1969.

P. HADOT
"Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la n de l'Antiquité", *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 5. kısım, c. LXXXV, 1970.

A. VON HARNACK
Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

I. HAUSHERR
Direction spirituelle en Orient autrefois, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955.

H. JAEGER
"L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme", *Numen*, VI, 1959.

R. LABAT
Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939.

P. LUNDBERG
La Typologie baptismale dans l'ancienne Église, Leipzig, Ed. A. Lorentz, 1942.

I. MAGLI
Gli uomini della penitenzia, Bologne, Capelli, 1967.

E. E. MALONE
Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism, Düsseldorf, Vom christlichen Mysterium, 1951.

H.-I. MARROU et J. DANIÉLOU
Nouvelle histoire de l'Église, Paris, Le Seuil, 1963.

S. MORENZ
La Religion des Égyptiens, Çev. L. Jospin, Paris, Payot, 1962.

J. MORINUS
Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae, Anvers, 1682.

J. PARGÈS
Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe, Paris, Beauchesne, 1929.

B. POSCHMANN
Paenitentia secunda, Bonn, P. Hanstein, 1940.

K. VON PREYSING
"Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras", *Theologische Quartalschrift*, CX, 1929.

F. QUATEMBER
Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach dem Pädagogus, Vienne, Verlag Herder, 1946.

P. RABBOW
Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, Munich, Kösel-Verlag, 1954. s. 108.

K. RAHNER
"La doctrine d'Origène sur la pénitence", *Recherches de science religieuse*, XXXVII, 1950.

PH. DE ROBERT
Les Bergers d'Israël, Genève, Labor et Fides, 1968.

A. SAGE
"Le péché originel dans la pensée de saint Augustin", *Revue d'études augustiniennes*, XV, 1969.

A. TURCK
Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles, Paris, Éd. du Cerf, 1962.
"Aux origines du catéchuménat", *Revue des sciences philosophiques et théologiques, XLVIII,* 1964.

L. VERHEIJEN
Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine (Vie monastique, VIII), 1980.

P. VEYNE
Le Pain et le Cirque, Paris, Le Seuil, 1976.

F. DE B. VIZMANOS
Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva, Madrid, La Editoral Católica, 1949.

C. VOGEL
La Discipline pénitentielle en Gaule, Paris, Letouzay ve Ané, 1952.
Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne, Paris, Cerf, 1966.

A. VOÖBUS
History of Asceticism in the Syrian Orient, Louvain, Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1958.

Yayıma Hazırlayanın *Tenin İtirafları* için Derlediği Okuma Listesi

Michel Foucault

Cinselliğin Tarihi 1-2-3 ("Bilme İstenci", "Hazların Kullanımı", "Kendilik Kaygısı"), Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları

Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ed. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları

Hermenötiğin Kökeni – Kendilik Hakkında: Dartmouth Konferansları, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları

Kendini Bilmek, Çev. James Cem Yapıcıoğlu, Profil Kitap / *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press

Eleştiri Nedir? – Kendilik Kültürü, Çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yayınları

Kabahat İşlemek – Doğruyu Söylemek: İtirafın Adalet Kurumundaki İşlevi, Çev. Ayşe Deniz Temiz, Ketebe Yayınları

Du Gouvernement des vivants: Cours au Collège de France (1979-1980), Seuil / *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, (1979-1980)*, Çev. Graham Burchill, Picador

Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri (1980-1981), Çev. Sibel Yardımcı, Bilgi Üniversitesi Yayınları

Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982), Çev. Ferda Keskin, Bilgi Üniversitesi Yayınları

Hakikat Cesareti – Kendinin ve Başkalarının Yönetimi 2: Collège de France Dersleri (1983-1984), Çev. Adem Beyaz, Bilgi Üniversitesi Yayınları

Tenin İtirafları

Foucault Studies, Special Issue: *Confessions of the Flesh*, sayı 29, Nisan 2021.

Columbia Üniversitesi Seminer: https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/6-13/

Guillaume Le Blanc, "Why Read Foucault's *Confessions of the Flesh* Today?" (Seminerin sitesinde, Fransızca ve İngilizce)

Antikçağ ve Hıristiyanlık

Kilise Babaları'nın metinleri: https://www.newadvent.org/fathers/

Peter Brown, *Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press

Peter Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, Çev. Turhan Kaçar, Alfa Yayınları

Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin

Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 5*, Bilgi Üniversitesi Yayınları

Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yayınları

Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Çev. Muna Cedden, Dost Yayınları

Giorgio Agamben, *Highest Poverty: Monastic Rules and Forms-of-Life*, Çev. Adam Kotsko, Stanford / *Altissima povertà: Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza

Michel Foucault'nun iktidar, benlik ve cinsellik üzerine düşüncelerimizi ve varsayımlarımızı sonsuza dek değiştiren "Cinselliğin Tarihi" projesinin dördüncü ve son kitabı *Tenin İtirafları* Murat Erşen'in çevirisiyle, Oğuz Tecimen ve Eda Çaça'nın editörlüğünde, Ferda Keskin'in sunuşuyla Türkçede.

Foucault *Tenin İtiraflari*'nı aslen "Cinselliğin Tarihi"nin ikinci cildi olarak tasarlar ve 1976'da yayımladığı ilk cilt *Bilme İstenci*'ni bitirdikten hemen sonra yazmaya başlar. Fakat o dönemde Foucault'nun çalışmaları (bilhassa Collège de France seminerlerinin etkisiyle) öznenin hermenötiği, arzu öznesinin soybilimi ve benlik teknolojileri üzerine araştırmalarıyla kesişince projeyi yeniden düşünmeye karar verir. İlk cildin ardından geçen sekiz yılda bizzat bir kendilik çalışması süreci olarak gördüğü araştırmalarından çıkan malzemeyi yeniden şekillendirir; 1984'te, ölümünden kısa süre önce, ikinci cilt *Hazların Kullanımı* ve üçüncü cilt *Kendilik Kaygısı* art arda yayımlanır. Birinci ciltte kurduğu kendi teorik çerçevesini de eleştirdiği bir önsözle programını şöyle günceller: "Bu araştırma dizisi öngördüğümden daha geç ve tamamen başka bir biçimde yayımlanıyor. [...] *Hazların Kullanımı* cinsel etkinliğin MÖ IV. yüzyılda klasik Yunan kültüründe filozoflar ve hekimler tarafından nasıl sorunsallaştırıldığına değiniyor. *Kendilik Kaygısı* bu sorunsallaştırmanın MS ilk iki yüzyılda Yunan ve Latin metinlerindeki durumunu inceliyor ve nihayet *Tenin İtirafları* tenle ilgili öğreti ve kilise düşüncesinin oluşumuna eğiliyor." Aynı yılın sonbahar aylarında yayımlanması planlanan dördüncü cilt *Tenin İtiraflari*'nı ise yayınevine teslim etmesine rağmen son düzeltmeleri yapmaya ömrü vefa etmez ve vasiyet olarak, hayattayken yayımlanan metinlerinin dışında hiçbir metninin yayımlanmasını istemediğinden bu kitap da gün yüzüne çıkmaz. Gelgelelim ölümünden otuz dört yıl sonra 2018'de, Frédéric Gros'nun editörlüğünde, "Cinselliğin Tarihi" projesini bütünleyen bu çalışma ilk defa okurlarla buluşur.

Foucault Batı'daki öznellik deneyimleri arasında merkezi önem atfettiği Hıristiyani cinsellik ve hakikat söylemlerini derinlemesine incelediği *Tenin İtiraflari*'nda 2.-5. yüzyıllar arasında Hıristiyan Kilise Babalarının felsefi ve teolojik kavramlarla oluşturduğu cinsel normlara odaklanıyor, antik dönemdeki haz ve beden anlayışından Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki ten ve ruhaniyet anlayışlarına geçişlerin ve kopuşların izini sürüyor, kendinin ve başkalarının yönetiminin Hıristiyanlıkta cinsellik üzerinden nasıl sorunsallaştırıldığını gösteriyor ve burada ortaya çıkan pratiklerin ve kavramların Batı'daki cinsellik ve öznellik deneyimlerini tarihsel olarak nasıl etkilediğine işaret ediyor.

Tenin İtiraflari'yla tamamına eren "Cinselliğin Tarihi" projesi Foucault'nun düşüncesinde eşsiz bir uğrak olarak okunabileceği gibi, günümüz dünyasında bedenin bakımından ruhun bakımına her türlü söylemin üretildiği kişisel gelişim çılgınlığına alternatif bir yaşam kılavuzları arkeolojisi olarak da okunabilir.



KDV'den muaftır.

AYRINTI • "AĞIR" KİTAPLAR

ISBN: 978-605-314-596-7

